LOGO

Internationale Zeitschri

für

Philosophie der Kultur

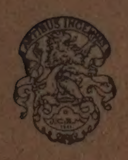
Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl,
Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert,
Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band IX. 1920. Heft 1.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Pa
1920

…alt des ersten Heftes.

…nächste Heft des Logos wird dem Spenglerschen Buche »Untergang des …ndes« gewidmet sein. Hervorragende Gelehrte werden vom Standpunkte …aches aus kritisch zu dem Buche Stellung nehmen.

…Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner …reiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte.

Von

Heinrich Rickert (Heidelberg.)

I.

Kants kritischer Subjektivismus und die Wertphilosophie.

Kant suchte und fand die Objektivität in der Subjektivität. Mit dieser Wendung läßt sich das neue, »kopernikanische« Grundprinzip des Kritizismus vielleicht am kürzesten zum Ausdruck bringen. Früher glaubte man, die Erkenntnis des Subjekts richte sich nach den unabhängig davon existierenden, fertigen, für sich bestehenden Gegenständen. Jetzt heißt es, die Gegenstände haben sich nach der Erkenntnis des Subjekts zu richten. Soll jedoch in solchen, der Absicht nach, paradox klingenden Sätzen ein positiver widerspruchsfreier Sinn stecken, so bedürfen sie einer genauen Bestimmung besonders mit Rücksicht auf den Begriff des Subjektiven. Sonst kann durch die Kantische Philosophie, der es vor allem auf Begründung der Objektivität als allgemeiner Gültigkeit ankam, einem zügellosen »Subjektivismus« im Sinn der individuellen Willkür Tür und Tor geöffnet scheinen.

Zunächst: was ist unter Kants Subjekt nicht zu verstehen? Die »rationalistische« Metaphysik, in der Kant aufgewachsen war, hatte sich ihm als »Dogmatismus« enthüllt und bot seinem Denken keinen festen Halt mehr. Das Subjekt, das er in den Mittelpunkt der Welt stellte, konnte also keine metaphysische »Seele« sein. Doch ist das nur die eine Seite der Sache. Auch den »Empirismus« oder

Positivismus seiner Zeit, wie er ihm besonders in David Hume entgegentrat, mußte Kant als Basis der Philosophie ablehnen, denn dieser Weg schien ihm, konsequent zu Ende gedacht, zum »Skeptizismus« zu führen. Das Subjekt, welches das Gebäude seines Denkens tragen sollte, durfte also auch nicht als das Ich der Erfahrung oder als ein psychisches Gebilde verstanden werden.

Hat man das eingesehen, so wird Kants Subjekt für jeden, der nur Begriffe von wirklich Seiendem zu bilden gewöhnt ist, zu einem schweren Problem. Da das körperliche Ich der Physiologie selbstverständlich ebensowenig wie die Seele der Metaphysik und das Subjekt der empirischen Psychologie in Frage kommt, ist die Subjektivität, welche die Objektivität begründen soll, nicht mehr im Wirklichen zu finden, denn andere als sinnliche (physische oder psychische) und übersinnliche (metaphysische oder metapsychische) Wirklichkeiten kennen wir nicht. Der Versuch, Kants »transzendentale Apperzeption« oder sein »Bewußtsein überhaupt« als Realität zu bestimmen, ist auch deswegen abgeschnitten, weil das apriori oder die »Voraussetzung« der Wirklichkeitserkenntnis gesucht wird, und diese nicht in einem Teil des als wirklich Erkannten bestehen kann. Dann wäre sie gerade nicht »Voraussetzung« aller Wirklichkeitserkenntnis. Dem Realen in seiner Totalität ist somit ein »Ideales« als prinzipiell davon verschiedenes neues Reich gegenüberzustellen, das, selbst nicht wirklich, erst den letzten »Halt« auch der Wirklichkeitserkenntnis bildet. Ohne Annahme irgendeines Irrealen gibt es jedenfalls keine »Transzendentalphilosophie«, da sie im Sinne Kants weder Psychologie noch Metaphysik sein darf, also nur ein unwirkliches »Material« haben kann.

Aber auch diese Einsicht genügt nicht, um das zu verstehen, worauf es ankommt. Der Begriff des »Idealen« bleibt als der einer bloßen Negation der metaphysischen und empirischen Realitäten leer. Sehen wir uns nach positiven Bestimmungen für das »Transzendentale« um, so müssen wir dabei den Inhalt der Erkenntnis zunächst beiseite lassen. Er stammt nicht aus dem Subjekt, und ihm fehlt auch, so lange er für sich betrachtet wird, jede Objektivität. Diese steckt vielmehr erst in den »Formen«, mit denen das Subjekt ihn auffaßt, und deren Wesen offenbart sich vielleicht am unzweideutigsten, wenn wir an den Begriff der »Regel« denken. Die »Beziehung auf einen Gegenstand« tut nach Kants ausdrücklicher Erklärung nichts anderes, »als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen«. Was heißt das? In der Regel klingt der Begriff

einer Norm, einer Vorschrift, eines Gesollten an, und eine Regel, die wie hier weder auf den realen Willen eines psychischen, noch auf den eines metapsychischen Subjekts gestützt werden kann, muß begründet sein in einem geltenden Wert.

So ist das alte ontologische Gegenstandsproblem in ein Geltungs- oder Wertproblem verwandelt. Aus dem Entgegenstehen des Seienden ist, um einen Ausdruck von Lask zu verwenden, ein Entgegengelten des Wertes geworden.

An das Wort »Gelten« für das Gebiet des Irrealen oder Idealen hat man sich, besonders seit Lotze, gewöhnt. Der Terminus »Wert« ist, obgleich schon Kant von »Gültigkeit und Wert« spricht, noch immer umstritten, aber doch wohl nur, weil man diesen Begriff nicht in seiner Reinheit und nicht in seinem ganzen Umfange versteht.

Man verwechselt die geltenden Werte entweder mit den realen »Gütern«, an denen sie haften, oder mit »Zielen«, deren Verwirklichung man anstrebt, oder mit den »Mitteln«, die man zu einem »Zweck« benutzt. Der Wert selbst ist weder das Gut, noch das Ziel, noch der Zweck, noch das Mittel. Er fällt auch nicht zusammen mit den psychischen Akten der Wertung, die zu ihm Stellung nehmen. Bisweilen sieht man in den Wertgebilden, falls man über die angedeuteten Verwechslungen hinaus ist, nur leere Formen ohne Inhalt und denkt nicht daran, daß auch Inhalte in Wertformen zum irrealen Geltenden gehören.

Vermeidet man jedoch solche Trübungen und Verengerungen des Wertbegriffs, und hält man besonders daran fest, daß auch die inhaltlich bestimmte »Wahrheit« eines theoretischen Satzes oder sein wahrer, geltender »Sinn« keine Realität, sondern ein Wertgebilde ist, so scheint kein Terminus geeigneter als der Ausdruck Wert, um das Unwirkliche oder Ideale positiv zu bezeichnen, sei es auch nur, weil durch ihn klar wird, welch radikalen Umschwung in den alten Denkgewohnheiten Kants Lehre bedeutet. Wertfragen, die man sonst für außertheoretisch oder »praktisch« hielt, sind jetzt auch dort zu stellen; wo man früher nur Seinsfragen sah, und wo in der Tat rein theoretische Probleme vorliegen.

Das Problem der Objektivität aber gewinnt nun folgende Gestalt. Man muß die bloß »subjektiven«, d. h. die nur vom empirischen Subjekt gewollten oder gewerteten Werte, deren Geltung allein auf dem Akt der Wertung beruht, von den »objektiven« Werten trennen, die gelten unabhängig davon, ob reale Subjekte sie anerkennen oder nicht. Wollte man diese Trennung zugunsten

eines allgemeinen Wertrelativismus vermeiden, so würde man damit auch den Begriff der Wahrheit als eines »objektiv« geltenden Wertes aufheben, und das führt zum logischen Widersinn.

Macht man aber die Trennung, dann und nur dann kann man, wie Richard Kroner es getan hat [1]), jedenfalls für das theoretische Gebiet, zwischen einem »guten« und einem »schlechten« Subjektivismus scheiden, in dem Sinne, daß allein der gute fähig ist, Objektivität zu begründen. Es entsteht nämlich nun als Ideal der Erkenntnis der Begriff eines Subjekts, das nur objektiv geltende, in sich ruhende Werte anerkennt, und damit wird sofort verständlich, wie sich die Subjektivität zur Basis der theoretischen Objektivität eignet. Für das reale individuelle Subjekt, das nach Kant den metaphysischen Halt verloren hat und sich dem rein Tatsächlichen als einem bloßen »Gewühl« gegenüber sieht, wird jetzt ein transzendentales, normatives, überindividuelles, irreales Subjekt zum Vorbild, das nur objektiv geltende Werte anerkennt, und der einzelne Mensch erreicht dann Objektivität so weit, als er sich mit seinem Denken nach diesem »transzendentalen« Subjekt und seinen überindividuellen »Regeln« richtet. Die Regeln zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe der kritischen Philosophie.

Von hier aus verliert auch Kants »kopernikanischer« Standpunkt sofort alles »Widersinnische«. Das transzendentale Subjekt »dreht« sich nicht mehr um das Objekt, sondern tritt ins Zentrum, und die objektive Welt muß sich um dies Subjekt »drehen«. Das bedeutet ohne Bild gesprochen: gegenständlich oder objektiv ist das, was ein überindividuelles, normatives Subjekt nach geltenden Regeln sich als sein Objekt gegenüberstellt. Ohne den Wertgedanken, den der Begriff der Regel enthält, müßte der kopernikanische Standpunkt sich entweder auf ein metaphysisches oder ein psychologisches Subjekt stützen, käme also auf »Dogmatismus« oder »Skeptizismus« hinaus. Entscheidend für die auf dem Boden des Kritizismus als des »guten« Subjektivismus gewonnene Objektivität kann allein die Art der Geltung oder des Wertes sein, den das Subjekt sich zu eigen macht, und auf Grund dessen es sich seine »Welt« aufbaut. Die durch geltende Wertformen vom Subjekt konstituierte Welt ist die gegenständliche oder objektive Welt.

Es würde zu weit führen, auch nur anzudeuten, wie von hier aus der »Geist« (nicht der Buchstabe) der gesamten Philosophie

---

1) Ueber logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. (Freiburger Dissertation 1908.)

Kants sich als der einer Philosophie der geltenden Werte deuten läßt[1]), und wie sich im besonderen die Probleme auf den atheoretischen Wertgebieten, dem ethischen, ästhetischen und religiösen gestalten. Nur auf Kants Ideenlehre sei noch hingewiesen, soweit sie zur theoretischen Philosophie gehört. In ihr treten die beiden Seiten des neuen, von Kant entdeckten Gebietes, die negative, zur Unwirklichkeit, und die positive, zum geltenden Wert führende klar zutage. Die letzten metaphysischen Realitäten, welche die vorkantische Philosophie zu erfassen suchte, die »Welt«, die »Seele« und die »Gottheit«, verwandeln sich für Kant in »Ideen«, d. h. in Formen, mit denen das Subjekt die Weltinhalte a priori denkt, aber nicht als fertige Wirklichkeiten, sondern als Ideale, die es einerseits nie ganz erfüllen, nie restlos verwirklichen kann, und die es andererseits mit unbedingter Notwendigkeit zu verwirklichen streben soll, weil sie eben als theoretische Werte gelten.

Im Anschluß hieran, daß das »Letzte«, was wir zu denken vermögen, nicht ein absolutes Sein, sondern ein geltender Wert ist, versteht man zugleich auch am besten Kants »Weltanschauung«, soweit sie sich auf einen wissenschaftlichen Ausdruck bringen läßt. Theoretisch formulierte Weltanschauung bedeutet stets universales Wissen, und zwar nicht nur vom denkbar umfassendsten Weltobjekt, sondern auch von der Stellung des Subjekts zu ihm. Der allgemeinste theoretische Rahmen für Kants Weltanschauung ist nach der Ideenlehre dieser: das Weltobjekt in seiner Totalität stellt sich als ein Gebilde dar, an dem das Subjekt dauernd zu arbeiten hat, oder mit anderen Worten: indem Kant das Universum selbst als Idee, d. h. als Wertgebilde faßt, enthüllt er zugleich den Sinn des Lebens in dieser Welt, der darin besteht, daß für den Menschen die Ganzheit der Objekte sich nicht als ein gegebenes Sein, sondern als ein aufgegebenes Sollen darstellt. Das ist der Sinn von Kants »idealistischer Weltanschauung«.

Die Philosophie muß dementsprechend in allen ihren Teilen danach streben, die Werte, welche den verschiedenen Lebensgebieten Sinn verleihen, vollständig und geordnet zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen. Damit ist der »Kritizismus« in jeder Hinsicht, subjektiv oder objektiv, als Philosophie der Werte charakterisiert. Wissenschaftliche Klarheit in Weltanschauungsfragen bedeutet Klarheit über das, was gilt, oder wissenschaftliches Wertbewußtsein.

---

1) Die eingehendste Darstellung der Kantischen Philosophie als Wertlehre hat Bruno Bauch gegeben in seinem Buch: Immanuel Kant, 1917.

II.

Metaphysischer und psychologischer Subjektivismus nach Kant.

Versteht man den transzendentalen Subjektivismus in der angedeuteten Weise und sieht zugleich in ihm Kants eigentlich »epochemachende« Leistung, die zwar gewiß nicht in allen Einzelheiten unverändert zu übernehmen ist, auf der aber jede wissenschaftliche Philosophie weiter zu bauen hat, so sind damit auch die Gesichtspunkte gegeben, von denen aus man zur Entwicklung des nachkantischen Denkens Stellung nehmen kann. Auf der »graden Linie« liegen dann alle die wissenschaftlichen Bemühungen, die das neue, von Kant entdeckte Gebiet des weder metaphysisch noch empirisch-psychologisch Wirklichen, also das Reich des Idealen, Geltenden, Werthaften in seiner Eigenart und Mannigfaltigkeit klarzustellen versuchen (mögen sie sich im besonderen auch noch so weit von Kant entfernen oder sich noch so sehr weigern, den Wertcharakter des Irrealen und Geltenden anzuerkennen) und dahin sind in unseren Tagen nicht nur die bewußt an Kant anknüpfenden Bestrebungen, wie die der »Marburger« oder der »Südwestdeutschen«, sondern auch die Vertreter der »Phänomenologie« und der »Gegenstandstheorie«, ja sogar Denker wie Simmel zu zählen, insofern auch er gesehen hat, daß die »Wirklichkeit« nur eine neben anderen Formen ist, in die wir einen Inhalt fassen [1]).

Doch geht die geschichtliche Entwicklung meist nicht nur die graden Wege, und das bedeutet in diesem Fall, daß der »Subjektivismus« der nachkantischen Zeit sich nicht allein transzendental oder wertphilosophisch, sondern auch wieder metaphysisch und psychologisch gestaltet hat, also vom Standpunkt des Kritizismus aus entweder »dogmatischen« Charakter trägt oder zu den »skeptischen« Konsequenzen eines »schlechten« Subjektivismus zu führen droht. In jeder Metaphysik wie in jeder Psychologie, die umfassende Weltanschauungslehre oder universale Betrachtung sein will, wird man dann einen Abfall vom »Geist« der im besten Sinne modernen Philosophie oder ein reaktionäres Treiben sehen, schon deswegen, weil es eine Verengerung des philosophischen Horizontes, eine Beschränkung auf die Realität bedeutet.

1) Das kommt besonders in Simmels letztem Werk zum Ausdruck: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918.

Trotzdem wäre es falsch, diese Nebenwege der Entwicklung nur zu beklagen. Die Philosophie kann sich nicht allein damit beschäftigen, das Gebiet des Unwirklichen, Werthaften, Geltenden oder Transzendentalen in seiner Eigenart für sich gesondert zu erforschen, sondern sie muß auch fragen, in welcher Beziehung das Ideale zum Realen, der Wert zur Wirklichkeit, das Geltende zum Existierenden, das Sollen zum Sein steht, und dabei kommen dann von neuem sowohl metaphysische als auch empirisch-psychologische Gedanken in Betracht.

Man wird nämlich einerseits versuchen, die »kritisch« in Reales und Ideales oder Geltendes gespaltene Welt wieder »einheitlich« zu denken, d. h. das, was als »Erscheinung« dualistisch in Wert und Wirklichkeit auseinanderfällt, in einem übergeordneten »Wesen« monistisch zusammenzufassen. Solch ein drittes Reich der Einheit über Wert und empirischer Wirklichkeit scheint dann aber nur im Uebersinnlichen liegen zu können, so daß damit die Metaphysik zur neuen Geltung käme. Vielleicht läßt sich zeigen, daß alle Metaphysik des absoluten »Wesens« seit Platons Ideenlehre, ja noch früher, in einer Hypostasierung geltender Werte zu transzendenten Realitäten bestand, und damit wäre der Gedanke an eine neue Art von »Metaphysik« gegeben, die nicht »dogmatisch« zu sein brauchte, wenn sie stets daran festhielte, daß ihre »Realität« sich prinzipiell von allem unterscheidet, was man wirklich zu nennen gewohnt ist, d. h. nur als eine Wertwirklichkeit oder als ein zur Realität gesteigertes Geltendes verstanden werden darf. Der Wertgedanke wäre so im Prinzip anerkannt, und für die Geltungsprobleme hätte man wenigstens Platz gewonnen. Unter diesem Gesichtspunkt wird vor allem die nachkantische Metaphysik des »Geistes« als besondere Art des metaphysischen Subjektivismus auch für eine kritische, konsequent transzendentalsubjektivistisch verfahrende Philosophie der Werte lehrreich.

Andererseits steht fest, daß geltende Werte, so sehr man ihre Unwirklichkeit hervorheben oder sie, als Realitäten gedacht, ins Uebersinnliche versetzen mag, für den Menschen, der sie erkennen will, nur insofern zugänglich werden, als sie irgendwie in reale psychische Akte des empirischen Subjekts eingegangen sind. Sie können dann, wie es scheint, von der Psychologie erforscht werden, und dadurch wird auch diese Wissenschaft in eine sachliche Beziehung zur Wertphilosophie kommen. Ja, bei der weitgehenden Vorsicht, die für manche philosophischen Richtungen unserer Zeit charakteristisch ist, und die bei den »Gewissenhaften des Geistes«

dazu führt, allen Unternehmungen zu mißtrauen, die nicht beim empirisch Wirklichen bleiben, sondern darüber hinaus nach dem Irrealen, Geltenden oder gar nach dem metaphysisch Realen suchen, muß der Gedanke entstehen, es sei bei der rein wissenschaftlichen Behandlung auch der Weltanschauungsprobleme und insbesondere der damit verknüpften Wertfragen notwendig, daß man sich auf die faktisch ablaufenden Vorgänge beschränkt, mit denen das individuelle Subjekt zu den geltenden Werten tatsächlich Stellung nimmt. So entsteht ein Subjektivismus der Wertungen, der grundsätzlich über das empirische Seelenleben nicht hinausgehen will, trotzdem aber auch Wertprobleme in Betracht zieht, und der, solange er sich jedes Urteils über die »Objektivität« der Wertgeltungen enthält, auch den Namen des »schlechten« Subjektivismus nicht zu verdienen braucht.

Der psychologische Subjektivismus spielt in der neuesten Philosophie eine erhebliche Rolle und nimmt zwei verschiedene Formen an, je nachdem seine Betrachtung individualisierend auf die Mannigfaltigkeit des Seelenlebens bei verschiedenen Menschen in verschiedenen Zeiten und Völkern blickt, oder generalisierend die allgemeine und gleichbleibende »Natur« der psychischen Realitäten ins Auge faßt. Er wird sich also entweder, wie bei Wilhelm Dilthey, historistisch gestalten, d. h. in einer geschichtlichen Darstellung der verschiedenen Weltanschauungen als faktisch vertretener Meinungen wirklicher Menschen die einzige wissenschaftliche Form der Philosophie als Weltanschauungslehre sehen, oder er muß die allgemeinen, immer wiederkehrenden natürlichen psychischen Faktoren und Kräfte darstellen, die Weltanschauungen als menschliche Ueberzeugungen hervortreiben, um konsequenterweise die Philosophie durch eine im engeren Sinne so zu bezeichnende »Psychologie der Weltanschauungen« zu ersetzen.

Zu solcher Auflösung der Philosophie in Psychologie war z. B. Theodor Lipps geneigt, wobei freilich zu bemerken ist, daß er immer mehr zu zwei Arten der »Psychologie« kam, von denen nur die eine sich an die empirischen Realitäten hielt, die andere dagegen zu einem überindividuellen Subjekt greifen mußte, um der Mannigfaltigkeit der sich aufdrängenden Probleme, zumal den Geltungsfragen, gerecht zu werden. Ein »reiner« Psychologismus ist insofern hier nicht zu konstatieren, sondern der Subjektivismus zeigt zugleich metaphysische Tendenzen und nähert sich damit einer Philosophie des »Geistes«.

Doch läßt sich auch eine ausschließlich empirische Psychologie der Weltanschauungen denken, und ihre Durchführung müßte lehrreich sein sogar für den, der überzeugt ist, daß dieser psychologische Subjektivismus, sobald er Alleinherrschaft anstrebt, einen Rückfall in den durch Kants Entdeckung der transzendentalen, unwirklichen Faktoren endgültig überwundenen Standpunkt bedeutet. Je konsequenter sich nämlich eine Weltanschauungslehre auf das seelische Sein beschränkt, um so klarer werden die Wertprobleme in ihrer wissenschaftlichen Notwendigkeit und Eigenart zutage treten als Probleme, die der Psychologie stets unzugänglich bleiben müssen.

* * *

Die Erinnerung an die vorstehenden Gedanken ist veranlaßt durch ein kürzlich erschienenes Buch [1]), das nicht nur den Titel »Psychologie der Weltanschauungen« führt, sondern sich auch sachlich in die angedeutete Entwicklungsreihe der nachkantischen Philosophie einfügt, welche vom Standpunkt des Kritizismus aus als psychologischer Nebenweg bezeichnet werden muß. Zwar beruft das Werk sich auf Kants Ideenlehre, unternimmt aber, wie zu erwarten, sie ins Psychologische umzubiegen, und gehört auch insofern in diesen Zusammenhang. Der Verfasser ist Karl Jaspers, der bisher auf dem Gebiet des anormalen Seelenlebens gearbeitet hat, und dem die Wissenschaft insbesondere ein anerkanntes Lehrbuch der Psychopathologie verdankt.

Ich beabsichtige nicht, hier das zu geben, was man eine »Kritik« der neuen Arbeit von Jaspers nennen könnte, d. h. ich will nicht den Wert dieses eigenartigen und inhaltreichen Werkes in seiner Totalität würdigen. Ich benutze es lediglich als Anlaß zu einigen prinzipiellen Auseinandersetzungen über das Verhältnis der verschiedenen Arten des »Subjektivismus« zueinander, insbesondere über die Stellung einer Psychologie der Weltanschauungen als einer empirischen Seinswissenschaft zur »kritischen« Philosophie der Werte, wie sie im Anschluß an Kants transzendentalen Idealismus sich entwickelt hat. Der Nachdruck wird daher auf die Bedenken zu legen sein, die vom wertphilosophischen Standpunkt aus gegen die allgemeinen Prinzipien der Darlegungen von Jaspers erhoben werden müssen, und die

1) Psychologie der Weltanschauungen von Karl Jaspers, a. o. Professor an der Universität Heidelberg. Berlin, Verlag von Julius Springer 1919.

Erörterung der zahlreichen positiven Einzelheiten, auf denen der Hauptwert des Werkes beruht, muß zurückstehen. Es ist zu fragen, wie weit hier der notwendigen Scheidung von drei Arten des »Subjektivismus«, besonders der Trennung des psychologischen vom transzendentalen, die seit Kant sich nun einmal nicht mehr ignorieren läßt, Rechnung getragen wird, und das heißt, wie die Psychologie der Weltanschauungen sich zu einer kritischen, wissenschaftlichen Philosophie der Werte verhält.

Um das Resultat vorweg zu nehmen: es liegt hier, wie in vielen angeblich psychologischen Darstellungen, ein Gemisch von Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte vor, und zwar bedingt das wertphilosophische Moment, weil es nicht genügend zum Bewußtsein kommt, eine Einseitigkeit der Wertung und damit einen Mangel an »Objektivität«, gegen die grade vom Standpunkt einer rein wissenschaftlichen Philosophie der Werte Einspruch erhoben werden muß. An diesem Beispiel will ich zu zeigen versuchen, daß eine wissenschaftliche Behandlung der Weltanschauungen oder eine theoretische Weltanschauungslehre nicht auf dem Boden der Psychologie, sondern nur auf dem der Wertphilosophie möglich ist. Wissenschaftliche Klarheit in Weltanschauungsfragen läßt sich allein auf Grund eines wissenschaftlich geklärten Wertbewußtseins gewinnen, und dies uns zu geben, ist keine Psychologie imstande.

III.

Weltanschauungspsychologie und prophetische Philosophie.

Das Buch von Jaspers beginnt mit einer Erörterung darüber, »was eine Psychologie der Weltanschauungen sei«, und wir haben Grund, hierauf zu achten. Man könnte erwarten, daß bei dieser Gelegenheit auch eine Definition der Psychologie überhaupt gegeben würde, denn der Begriff dieser Wissenschaft ist umstritten. Solche Festlegung erfolgt jedoch nicht, ja sie scheint absichtlich vermieden, obwohl Jaspers weiß, daß hier Probleme vorliegen. »Die Stellung der Psychologie ist heute unklar und unfertig« sagt er. Das trifft gewiß zu; doch sollte diese Wissenschaft, damit ihr Begriff nicht zerfließt, jedenfalls auf die Erforschung des realen psychischen Seins, wie es in der Erfahrung gegeben ist, beschränkt werden, und auch Jaspers scheint dieser Ansicht, denn er sagt einmal: »Wir

wollen nur sehen und wissen, was seelisch wirklich war und möglich ist.« Damit wäre also nicht nur die Körperwelt und die metaphysische Seele, sondern auch das Gebiet des Unwirklichen, Transzendentalen von der psychologischen Behandlung ausgeschlossen, so daß ihr Material, wie das der Physik, lediglich einen Teil der realen Welt bildete, und die Psychologie also in demselben Sinne wie die Physik zu den Spezialwissenschaften gezählt werden müßte.

Zugleich kann das jedoch nicht der Meinung von Jaspers entsprechen, denn die Psychologie ist nach ihm universale Betrachtung und insofern zur Philosophie zu rechnen. Freilich fällt sie darum nicht mit der Philosophie zusammen. Es gibt vielmehr Philosophie außerdem noch als Logik, als Soziologie und endlich als »Weltanschauung«. Logik ist »universlae Betrachtung aller Wissenschaften und aller Gegenstände in bezug auf ihren Geltungscharakter«. Soziologie und Psychologie ist »universale Betrachtung des Menschen und seiner Gebilde«. In bezug worauf, wird nicht gesagt. Eine unzweideutige Bestimmung der Psychologie und ihres Verhältnisses zur Logik wie zur Philosophie überhaupt wird man aus diesen Sätzen nicht entnehmen können.

Was aber ist »Weltanschauung?« Vielleicht führt die Antwort hierauf uns weiter und zeigt, was Jaspers mit seiner Psychologie der Weltanschauungen anstrebt. Er sagt: »Die Philosophie war von jeher mehr als nur universale Betrachtung, sie gab Impulse, stellte Werttafeln auf, gab dem Menschenleben Sinn und Ziel, gab ihm die Welt, in der er sich geborgen fühlte, gab ihm mit einem Wort: Weltanschauung.« Diese Philosophie nennt Jaspers »prophetische Philosophie«, und nur ihr gebührt nach ihm der Name Philosophie, wenn er »den edlen, mächtigen Klang behalten soll«. Doch ohne weitere Begründung steht für Jaspers zugleich fest: eine solche Philosophie gibt es heute nicht, »außer in romantischen Wiederherstellungsversuchen schwächlicher Art«, und dadurch gewinnt nun Jaspers seinen Begriff einer Psychologie der Weltanschauungen, daß er sie aller prophetischen Philosophie entgegenstellt. Sie soll nur universale Betrachtung sein, im Unterschiede von jeder Wertung. Das nennt man zwar heute auch Philosophie; aber das ist nach Jaspers keine »echte« Philosophie, sondern entweder Logik oder Soziologie oder Psychologie. »Die logische Betrachtung ist Voraussetzung für die beiden andern, die nicht scharf und grundsätzlich voneinander zu trennen sind.« Kurz, da es »echte« Philosophie nicht mehr gibt, hat die Psychologie als universale Betrachtung an die Stelle der Philosophie zu treten.

Schon gegen diese Voraussetzungen, die Jaspers seinem Unternehmen zugrunde legt, lassen sich Bedenken erheben. Sie sind nichts weniger als selbstverständlich. Warum gehört die Logik zur Philosophie? Warum die Ethik oder die Aesthetik nicht? In welchem Sinne ist die Logik Voraussetzung von Psychologie und Soziologie? Warum wird sie universale Betrachtung aller Gegenstände genannt? Sollen ferner Psychologie und Soziologie niemals grundsätzlich voneinander geschieden werden? Warum dann die zwei Namen und die nicht zu bezweifelnde faktische Arbeitsteilung?

Doch lassen wir die vielen sich hier aufdrängenden Probleme unerörtert und fragen zunächst nur: was berechtigt zur Gleichsetzung von »echter« und »prophetischer«, d. h. wertender Philosophie? Denker der verschiedensten Zeiten, die allgemein zu den Philosophen, und zwar zu den ganz echten gezählt werden, würden gegen eine solche Gleichsetzung entschieden Einspruch erheben. Sie haben sich gerade die bloße »Betrachtung« im Unterschiede von jeder Wertung zur Aufgabe gemacht. Als Männer der Wissenschaft konnten sie nicht anders, als mit Spinoza denken: neque ridere, neque flere, nec detestari, sed intelligere. Ob sie alle das bloße »intelligere« konsequent durchgeführt haben, ist freilich eine andere Frage. Aber hier handelt es sich nur um Ziele oder Ideale der Wissenschaft. Auch Jaspers erklärt es für »unvermeidlich, daß wir z. B. das Erstarrte, Verknöcherte, sofern wir es bloß betrachten wollen, mit den Lebensinstinkten in uns verneinen«, »daß Werturteile unausgesprochen immer mitschwingen«. Er kann daher auch als Psychologe sich nur »bemühen, jedes Werturteil zu vermeiden«, und dies Bemühen, worauf es hier allein ankommt, teilt der Psychologe mit dem Philosophen.

Ja, das Pathos der Pathoslosigkeit, wie man es nennen könnte, ist besonders großen und echten Philosophen eigentümlich, und die Beschränkung des Namens Philosophie, der ursprünglich »Wissenschaft« bedeutet, auf die außerwissenschaftliche, prophetische, wertende Philosophie, kann daher nur als eine durch nichts zu rechtfertigende Willkür bezeichnet werden. Gerade die »echte« Philosophie ist universale Betrachtung und darf als Wissenschaft nichts anderes sein wollen, falls unter »Betrachtung« der Gegensatz zur atheoretischen Wertung verstanden wird.

Den theoretischen Wert der Wahrheit wertet selbstverständlich auch der rein betrachtende Philosoph, ja allein um seiner Wertung willen hält er die atheoretischen Wertungen zurück. Das theoretische Werten kann daher noch nicht prophetisch

genannt werden. Es gehört notwendig mit zur reinen Betrachtung, d. h. zur reinen Wissenschaft. Der Umstand, daß viele Philosophen — nicht alle — mehr als nur Betrachtung in diesem Sinne gegeben haben, ändert ebenfalls nichts daran, daß die Gleichsetzung der »echten« mit der »prophetischen« Philosophie unzulässig ist. Das ist die eine Seite des Einwandes gegen die Bestimmung dieser Psychologie der Weltanschauungen.

Andererseits müssen wir fragen: mit welchem Recht soll eine universale Betrachtung »Psychologie« heißen? Gewiß ist die Stellung dieser Wissenschaft heute unklar und unfertig. Doch da auch Jaspers als Psychologe nur sehen und wissen will, »was seelisch wirklich war und möglich ist«, so bleibt die psychologische Beschränkung auf die psychische Realität mit einer universalen Betrachtung der Weltanschauungen unter allen Umständen unverträglich. Sie muß, wo sie konsequent durchgeführt wird, zu jenem »Subjektivismus« führen, den Kant bekämpft hat, und der heute als endgültig überwunden angesehen wird. Sind denn »Weltanschauungen« etwa nur reale psychische Gebilde? Jaspers selber sagt: »Wir nennen ja Weltanschauung sowohl die faktische Existenz der Seele in ihrer Totalität gesehen als auch die rational geformten Lehren, Imperative, gegenständliche Bilder, die das Subjekt ausspricht, anwendet, zu Rechtfertigungen nutzt usw.«. Schon darin ist eine Scheidung gegeben, die jede Psychologie der Weltanschauungen als universale Betrachtung problematisch erscheinen läßt, denn die »rational geformten Lehren« sind nicht wirkliche seelische Vorgänge, sondern unwirkliche theoretische Wert- oder Sinngebilde.

Man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen. Weil, wie auch Jaspers einmal hervorhebt, »wir von Weltanschauungen nur reden können, soweit sie rationale Formen gefunden haben«, sind die Weltanschauungen selber ein Gegenstand der Untersuchung lediglich in ihrer Abgelöstheit vom wirklichen Seelenleben, d. h. sie bestehen für den, der sie als Weltanschauungen in ihrer Eigenart wissenschaftlich erkennen will, ausschließlich in unwirklichen Sinngebilden, und diese müssen wir aufs schärfste von den realen psychischen Akten trennen, mit denen sie von den empirischen Subjekten erfaßt werden. Wenn daher die Psychologie nur das sieht, was seelisch wirklich oder möglich ist, so gibt es streng genommen gar keine Psychologie der Weltanschauungen selber, sondern nur eine Psychologie der empirischen Subjekte, welche die »objektiven« Welt-

anschauungen haben, d. h. sie verstehen, von ihrer Richtigkeit überzeugt sind usw.

Und sogar das ist noch nicht alles, was hier berücksichtigt werden muß. Die seelischen Akte, mit denen wir uns einer Weltanschauung bemächtigen, bleiben der psychologischen Untersuchung, die nur Wirkliches sieht, so lange unverständlich, als nicht der »objektive«, unwirkliche Gehalt an Weltanschauung, zu dem das Subjekt Stellung nimmt, ins wissenschaftliche Bewußtsein gehoben und in seiner Eigenart und Mannigfaltigkeit klargestellt ist. Der Schwerpunkt jeder theoretischen Betrachtung der Weltanschauungen oder jeder wissenschaftlichen Weltanschauungslehre muß daher in einer Untersuchung der vom psychischen Sein abgelösten Sinngebilde liegen, von denen keine Psychologie zu reden vermag, weil sie nicht psychisch real sind, und erst auf einer Lehre von den irrealen Sinngebilden kann sich eine Psychologie des realen Verhaltens der Subjekte zu diesen Sinngebilden aufbauen.

* * *

Doch ich verfolge diesen Gedanken nicht weiter, denn Jaspers hat nirgends auch nur den Versuch gemacht, sich mit seiner »Psychologie« auf das seelisch Wirkliche zu beschränken. Der soeben entwickelte Einwand scheint daher mehr den Titel des Buches als seinen Inhalt zu treffen, und man könnte meinen, hier liege nichts als eine terminologische Streitfrage vor. Ich will deshalb lediglich fragen, wieweit in dieser angeblichen »Psychologie der Weltanschauungen« das Programm einer bloßen Betrachtung der Gebilde durchgeführt ist, die sich als Weltanschauungen rational formulieren lassen, so daß die Betrachtung sich von jeder »prophetischen«, d. h. wertenden Philosophie unterscheidet.

Es wird sich ergeben, daß das Buch auch insofern keine »Psychologie« darstellt, als darin bestimmte, außertheoretische Wertungen zum Ausdruck kommen, und von ihnen aus an die Weltanschauungen, die rein betrachtend dargestellt werden sollen, zugleich ein außertheoretischer Wertmaßstab angelegt wird. Die Berechtigung dieser Wertungen gilt Jaspers offenbar als völlig »selbstverständlich«, und das ist insofern lehrreich, als es zeigt: nur durch ausdrückliche theoretische Klarheit über die Werte in ihrer Eigenart und Mannigfaltigkeit, die den verschiedenen Weltanschauungen zugrunde liegen, ist eine reine Betrachtung der Weltanschauungen oder eine rein theoretische Weltanschauungslehre, die jede atheore-

tische Wertung zurückhält, als Wissenschaft möglich. Solange es dem Betrachter an einem wissenschaftlich geklärten, philosophischen Wertbewußtsein fehlt, wird er es nicht vermeiden können, daß die Darstellung der Weltanschauungen mit »prophetischen« Elementen durchsetzt ist. Man muß die Wertvoraussetzungen der eigenen Weltanschauung genau kennen, wenn man ihren Einfluß bei der Betrachtung fremder Weltanschauungen ausschalten will.

IV.

Die Vorläufer der Weltanschauungspsychologie.

Charakteristisch ist schon die Auswahl der Denker, auf welche Jaspers sich als auf seine Vorläufer beruft. Sie können in ihrer Mehrzahl nicht den bloß betrachtenden Psychologen in seinem Sinne zugerechnet werden. Hat er von ihnen allein »Betrachtung« übernommen?

Als systematische Psychologie der Weltanschauungen kennt Jaspers »nur einen großartigen Versuch: Hegels Phänomenologie des Geistes«. Selbstverständlich weiß er, daß dieses Werk mehr als Psychologie gibt. Es ist selbst Ausdruck einer Weltanschauung, und das darf eine Psychologie nicht sein wollen. Wir haben bei Jaspers also (der Absicht nach) eine Phänomenologie des Geistes — ohne »Geist«. Und noch ein anderes Moment fehlt, das Hegel den »Mut der Wahrheit« nannte. Er schrieb seine Phänomenologie als »Leiter«, d. h. die Vorstufen seiner eigenen Philosophie sollten darin zum Bewußtsein gebracht werden. Das kann die Psychologie ebenfalls nicht beabsichtigen. »Hegel endigt mit dem absoluten Wissen, wir in dieser Sphäre beginnen und bleiben beim absoluten Nichtwissen des Wesentlichen.« So ist Hegels Phänomenologie für Jaspers nur »Steinbruch«, »wertvolles Baumaterial«. Im übrigen steht er zu Hegel in »Kontrast«.

Schon dabei drängt sich die Frage auf: kann man einem System der Philosophie Baumaterial entnehmen, das nicht bereits in bestimmter Weise »behauen« ist und sich daher einem anderen Bau einfügen läßt, ohne daß es diesen wesentlich mitgestaltet? Kann ein fremdes System nur Steinbruch sein? Muß nicht vielmehr gerade der Kontrast zu Hegel unter Beibehaltung gewisser Bausteine über die bloße Betrachtung hinausführen zu einer »prophetischen« Philosophie? Es wäre jedenfalls genau zu untersuchen, welche Wertvoraussetzungen z. B. in der von Jaspers vollzogenen »dialektischen« Gliederung der Darstellung stecken? Doch das

würde sehr weit führen. Sehen wir daher von Hegel ab und fragen, von welchen Denkern nach Jaspers eigener Angabe die für ihn »entscheidenden Lehren« stammen?

Jaspers nennt zuerst Kant. »Er ist durch seine Ideenlehre der Schöpfer des Gedankens, der dieser Weltanschauungspsychologie überall zugrunde liegt.« Der Begründer der Wertphilosophie soll also zugleich der Schöpfer des Grundgedankens einer Psychologie der Weltanschauungen sein? Das muß vor allem unser Interesse in Anspruch nehmen. Jaspers hat in einem »Anhang« zu seinem Buch »Kants Ideenlehre« ausführlich behandelt, und man wird gut tun, den Anhang zuerst zu lesen. Gerade das, was vom Standpunkt der Ideenlehre an den Gedanken von Jaspers angreifbar ist, tritt nämlich hier zutage. Für jeden Kenner des Kritizismus ist von vornherein klar: Jaspers muß Kants »Ideen« umdeuten, wenn sie für eine Psychologie der Weltanschauungen verwertbar sein sollen.

Schon daß er die Ideen »Seele«, »Welt«, »Gott« mit einem »z. B.« einführt, ist unkantisch. Kant kennt in der theoretischen Philosophie nur diese drei Gebilde als »Ideen«, und wenn man den Begriff der Idee in seiner prägnanten Bedeutung beibehalten will, darf man ihn nur für das »Unbedingte« verwenden. Mechanismus und Organismus, die Jaspers auch Ideen nennt, sind Ideen nicht im kantischen Sinn. In den Zusammenhang der Ideenlehre kommt man erst, wenn man versucht, ein Unbedingtes als Mechanismus oder als Organismus zu denken. Dann ergibt sich der Begriff einer nie zu verwirklichenden Aufgabe, und der Grund dafür liegt nicht in dem Begriff des Mechanismus oder Organismus, sondern in dem Versuch, das unbedingte Ganze wie einen seiner bedingten Teile, nämlich als empirische Realität zu behandeln. Bedingte Teile, die man als Mechanismus oder als Organismus denkt, sind nicht »Ideen«.

Vor allem aber geht es nicht an, Kants Ideen zu wirklichen »Kräften« der Seele zu machen, wie Jaspers das tut. Das sind sie ebensowenig wie die »Anschauungsformen« Raum und Zeit oder die »Kategorien« des Verstandes. Mit der Auffassung der Ideen als psychischer Realitäten wird der Sinn des kantischen »Subjektivismus« von Grund aus zerstört und Kant auf das Niveau der Denker gezogen, die er bekämpft hat. Die Ideen sind als Ideen lediglich transzendentale, unwirkliche, geltende Gebilde. Die Idee der »Seele« z. B., gedacht als psychische Kraft, wäre das unbedingte Seelenganze gedacht als einer seiner bedingten Teile, also ein vollkommener Unbegriff und Widersinn.

Hier liegt die verhängnisvollste Verwechslung vor, die es im »Geist« von Kants Transzendentalphilosophie geben kann. Transzendentaler Subjektivismus ist nicht Psychologismus, sondern steht zu ihm in unversöhnlichem Gegensatz. Der transzendentale Geltungsfaktor ist prinzipiell zu trennen von dem psychischen Akt, mit dem das empirische Subjekt zu ihm Stellung nimmt. Dadurch, daß ein Wert dem realen Denken entgegengilt und es damit leitet, wird der geltende Wert selbst nicht zu einer realen Denkkraft. Man kann Kant bekämpfen, aber man sollte nicht im Namen seiner Ideenlehre »Psychologie« treiben. In der Ideenlehre vor allem steckt Kants »Weltanschauung«, die auf einer Wertlehre ruht.

Freilich ist nicht zu leugnen, daß Kant selbst gelegentlich das Wort Idee so verwendet, daß damit eine psychische Wirklichkeit gemeint zu sein scheint. Aber es ist bekannt genug, wie ungenau Kant bei der Verwendung seiner Termini verfährt, und wir Epigonen sollten ihm gerade das nicht nachmachen. Auf Kants Ideenlehre darf sich daher eine Psychologie der Weltanschauungen, die im Gegensatz zur Philosophie der Werte steht, nicht berufen.

Nach Kant nennt Jaspers Kierkegaard und Nietzsche und sagt, »daß sie als die größten Psychologen der Weltanschauungen anerkannt werden müssen«. Beide sind zugleich Philosophen von eminent »prophetischem« Charakter, und es ist daher hier vor allem zu fragen, ob Jaspers in Wahrheit, wie er glaubt, nur von ihrer »Psychologie«, d. h. von der bloßen Betrachtung, die in ihren Werken vorliegt, und nicht auch von ihren atheoretischen Wertungen abhängig ist.

Freilich mag es manchem unmöglich vorkommen, daß jemand sich von den Weltanschauungen Kierkegaards und Nietzsches zugleich beeinflussen lassen könne, da auf den ersten Blick die Prophetien dieser beiden Männer in schroffem Gegensatz zu stehen scheinen. Doch hebt Jaspers selbst das Gemeinsame hervor: »Es kommt ihnen auf das Leben der gegenwärtigen Individualitäten, auf die ‚Existenz' an«. »Dabei wird ihnen ganz von selbst die Frage der Echtheit (!) des seelischen Lebens und Daseins zum Problem und die äußerste Bewegung (!), die Unruhe des seelischen Daseins selbstverständlich.« »Beide waren auch in ihrer literarischen Produktion gegen das System.«

Das alles ist gewiß zutreffend, aber damit dürften zugleich, wie wir sehen werden, die Punkte bezeichnet sein, in denen Jaspers selbst sich auch wertend oder »prophetisch« an Kierkegaard und Nietzsche anschließt.

V.

Theoretisches und antitheoretisches Weltanschauungspathos.

Ehe wir darauf eingehen, sei nur noch die Bemerkung über den letzten Mann erwähnt, von dem Jaspers sich abhängig fühlt: Max Weber. Daran ist etwas allgemeines zu knüpfen, das auf den entscheidenden Punkt hinführen wird. Jaspers sagt von Weber: »Die Trennung von weltanschaulicher Wertung und wissenschaftlicher Betrachtung, für die er nach früheren Formulierungen (!) doch erst das Pathos (!) brachte, möchte auch in dem vorliegenden Versuch erstrebt werden.« Es kommt danach also nicht nur auf die religionssoziologischen und politischen Arbeiten Webers, sondern auch auf sein Pathos an, und sehr bezeichnend stellt Jaspers ihn geradezu mit Kierkegaard und Nietzsche zusammen. Darauf müssen wir besonders achten. Ist das Pathos Max Webers das Pathos Nietzsches und Kierkegaards? Man wird es bezweifeln dürfen. Steht aber Jaspers dem Pathos Nietzsches und Kierkegaards nicht näher als dem von Max Weber?

Von hier aus läßt sich vielleicht am besten ein Einblick in das Wesen dieser Psychologie der Weltanschauungen und ihr Verhältnis zur Wertphilosophie gewinnen. Welches »Pathos« wird von Jaspers vertreten? Ist es in Wahrheit das der reinen Betrachtung?

Will man über eine solche Frage zur prinzipiellen Klarheit kommen, so muß man wieder die Eigenart der Werte kennen, die einem Pathos zugrunde liegen, und insofern Pathos ein psychischer Zustand ist, zeigt sich dabei zugleich, wie sich auch hier die »psychologische« Einsicht nur auf Grund einer Wertlehre gewinnen läßt. Wir können nach den Werten, die gewertet werden, in diesem Zusammenhang drei Arten von Pathos bei Denkern unterscheiden.

Das eine ist das rein theoretische Pathos, wie es z. B. Spinoza zeigt, von dem Nietzsche sagt: »amore dei, selig aus Verstand.« Dies Pathos der Pathoslosigkeit oder der bloßen Betrachtung bildet hier zugleich die Grundlage für die gesamte »Weltanschauung«, denn es beruht auf der Ueberzeugung, daß der theoretische Wert der Wert aller Werte, der einzige wahrhaft gültige Wert sei. Die Erkenntnis, die der Philosoph anstrebt, wird deshalb für ihn zum höchsten Gut überhaupt. So kommt er zum »Intellektualismus«. Auch Sittlichkeit und Frömmigkeit erreichen ihre Vollendung erst, wenn sie sich zum Erkennen steigern lassen. Sittlich

handeln heißt: seiner Leidenschaften erkennend Herr werden. Gott lieben heißt: ihn adäquat erkennen. Die cognitio intuitiva ist amor dei intellectualis.

Die Meinung, daß weltanschauliche Wertung und wissenschaftliche Betrachtung auseinanderzuhalten seien, kann bei diesem Pathos gar nicht aufkommen. Man lehrt Weltanschauung, ohne die theoretische Sphäre zu verlassen. Die weltanschauliche Wertung fällt mit der Forderung einer Alleinherrschaft der theoretischen Betrachtung zusammen. Die unwissenschaftlichen Wertungen sind auch »im Leben« zu unterdrücken. Das reine Betrachten und damit das Werten des theoretischen Wertes ist das einzige Lebensideal, das der Philosoph anerkennt. Die Weltanschauung lehrt als letzten Sinn und höchstes Ziel des Menschendaseins lediglich Erkenntnis. Betrachtung allein ist »echte« Philosophie. Nur weil Jaspers die W e r t grundlagen dieses v o r Kant fast ausschließlich herrschenden Typus von wissenschaftlicher Weltanschauung nicht klargelegt hat, konnte er seine Entgegensetzung von »echter« Philosophie und »Betrachtung« für selbstverständlich halten, d. h. übersehen, daß er selbst mit ihr schon eine ganz besondere A r t von »Weltanschauung« vertritt.

Dem theoretischen Pathos des Intellektualismus steht das a n t i t h e o r e t i s c h e schroff gegenüber. Reine Erkenntnis gilt geradezu als Feind dessen, was wahrhaft wertvoll ist. Sie vernichtet das, worauf es im »Leben« ankommt. Atheoretische Werte der verschiedensten Art werden in den Vordergrund gestellt und gegen die theoretischen ausgespielt. Wo dies Pathos vorherrscht, kann von Wissenschaft um der Wissenschaft willen konsequenterweise keine Rede mehr sein. Der theoretische Mensch hat sich dem atheoretischen unterzuordnen. Das vertreten mehr oder weniger bewußt und ausdrücklich Kierkegaard und Nietzsche. Wer sie für »echte« Philosophen hält, muß wie Jaspers allerdings die reine Betrachtung der »echten« Philosophie entgegensetzen. Aber darin steckt dann eben ein Stück antitheoretischer »Prophetie«.

Endlich gibt es noch ein drittes Pathos, das gewissermaßen in der Mitte liegt. Es setzt die Trennung von atheoretischer und theoretischer Wertung oder wissenschaftlicher Betrachtung in der Weise voraus, daß beide als gleichberechtigt anerkannt werden, nämlich die theoretische Wertung innerhalb der Wissenschaft, die atheoretische im übrigen, außerwissenschaftlichen Leben. Dies Pathos kann sich zu vollem Bewußtsein nur auf Grund einer Philosophie der Werte entwickeln. Man muß theoretisch eingesehen haben,

daß es zwar nicht möglich ist, alle Werte auf theoretische Werte zurückzuführen, also z. B. höchste Sittlichkeit und Frömmigkeit mit letzter Erkenntnis zusammenfallen zu lassen, daß aber trotzdem das theoretische Verhalten in seiner begrenzten Sphäre unantastbaren Wert behält.

Das liegt im »Geist« der Wertphilosophie Kants, so wenig sich leugnen läßt, daß noch mancherlei Rückfälle in die einseitig »rationalistische« Art des Wertens bei Kant zu finden sind. Allseitigkeit der Wertung, die dies Pathos fordert, kommt in den bekannten Worten zum Ausdruck: »Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könne die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren.«

Wo solche allseitige Wertung herrscht, wird man »prophetische« und wissenschaftliche Philosophie ebenfalls trennen, d. h. verlangen, daß der Forscher als Forscher nur die theoretischen Werte werten, die Wertung der atheoretischen Werte dagegen zurückhalten und dem »Leben« überlassen solle. Man wird also den »echten« Philosophen im Manne der reinen Betrachtung sehen. Kant war nicht »prophetischer« Philosoph oder wollte es jedenfalls nicht sein. Bei der Alternative: Prophet oder Psychologe wird er heimatlos, denn unter die bloßen Logiker ist er doch wohl auch nicht zu bringen.

Der Mensch, der Weltanschauungsfragen wissenschaftlich irgendwie untersuchen will, wird gut tun, sich darüber klar zu werden, zu welchem Pathos er sich bekennt. Sonst schwebt er in Gefahr, prinzipienlos und unwissenschaftlich zu werden. Das antitheoretische Pathos darf er als Forscher nicht zu dem seinigen machen, denn damit hebt er den Sinn seiner eigenen theoretischen Untersuchung auf. Auf dem Boden einer solchen Weltanschauung gibt es keine Betrachtung um der Betrachtung willen mehr. Der Theoretiker der Weltanschauungen hat also zwischen dem rein theoretischen Pathos Spinozas, das einseitig ist, und dem allseitigen Pathos, wie es der Philosophie Kants zugrunde liegt, zu wählen. Die bewußte Entscheidung aber hängt von seinem Wertbewußtsein und insofern von seiner wissenschaftlich geklärten Weltanschauung ab.

Wer die Selbständigkeit und Geltung der atheoretischen Werte überhaupt nicht anerkennt, hat dann als Intellektualist auch keinen

Grund, weltanschauliche Wertung und theoretische Wissenschaft zu trennen. Jaspers strebt ihre Trennung an. Wir können jetzt die Frage, ob er sie konsequent durchgeführt hat, dadurch entscheiden, daß wir feststellen, ob sein Pathos in Wahrheit allseitig ist, oder ob nicht vielmehr die Ablehnung des einseitigen, rein theoretischen Pathos ihn bisweilen zu dem ebenso einseitigen antitheoretischen Pathos geführt hat, das Kierkegaard und Nietzsche beherrscht, und das mit einer wissenschaftlichen Weltanschauungslehre sich nicht verträgt.

VI.

Der Kampf gegen das System.

Es ist nicht möglich, das ganze Werk auf diese Frage hin zu analysieren. Ich beschränke mich daher auf einige charakteristische Teile, an die sich prinzipielle Erörterungen knüpfen lassen, und möchte vor allem zeigen, welche atheoretischen Weltanschauungsmotive dem Kampf gegen das System zugrunde liegen, den Jaspers ebenso wie Kierkegaard und Nietzsche führt. Dafür kommen besonders die »systematischen Grundgedanken« in Betracht, die außer den bisher erörterten Abschnitten über den Begriff und die Quellen noch der Ausführung der Weltanschauungspsychologie vorangestellt sind.

Sie beginnen mit einer Schilderung des Verfahrens, das jeder Denker einschlagen muß, um einen unübersehbaren Stoff zu ordnen. Die bloße Aufzählung »führt ins Endlose«. Wir brauchen Schemata der Auffassung, und wir werden, um der Mannigfaltigkeit des Stoffes gerecht zu werden, möglichst viele Gesichtspunkte suchen, uns hüten, alles unter dasselbe Schema zu bringen. »So tasten wir unsicher.«

Mit solchen Sätzen ist der Beginn einer wissenschaftlichen Untersuchung gewiß zutreffend gekennzeichnet. Doch bald erfahren wir, daß nicht nur der Anfang gemeint ist, sondern daß es bei dem Wechsel der Schemata bleiben soll. Schemata sind zwar unvermeidlich. Aber »jede Systematik wird etwas anderes deutlicher zeigen: jede hat irgendwie Recht und Unrecht, sobald sie sich für die allein Berechtigte ausgibt.« Systematik soll also etwas anderes bedeuten als das System. Die Systematik ist unentbehrlich. Das System wird bekämpft. »So besteht die Aufgabe, immerfort systematisch zu sein, und doch zu versuchen, kein System zur Herrschaft kommen zu lassen.« »Es besteht die Tendenz, mit unserer

Systematik wieder das System zu vernichten.« »Man sucht die Gesichtspunkte lebendig und beweglich zu machen und das Bewußtsein zu wecken, daß es auch anders geht.« »Jede Vollendung muß Verdacht erwecken.«

Gegenüber diesen, für Männer wie Kierkegaard und Nietzsche sehr charakteristischen und auch sonst heute weit verbreiteten Tendenzen, die hier an die Spitze der »systematischen Grundgedanken« gestellt sind, drängen sich zwei Fragen auf. Worauf beruht die Antipathie gegen das System, d. h. welche Wertungen liegen dem antisystematischen Pathos zugrunde? Und ferner: ist die Absicht, »kein System zur Herrschaft kommen zu lassen«, in einer Untersuchung, die sich nicht nur bloße Betrachtung, sondern auch universale Betrachtung zur Aufgabe stellt, durchführbar, oder steht sie nicht vielmehr gerade mit einem rein theoretischen Verhalten in unaufhebbarem Widerspruch?

Was die Eigenart der Wertungen betrifft, die zur Antisystematik führen, so kann bei »prophetischen« Philosophen wie Kierkegaard und Nietzsche über ihren außertheoretischen Charakter kein Zweifel bestehen. Kierkegaard wertet vorwiegend religiös. Sein Kampf gegen Hegels System ist begrifflich zwar von der späteren Romantik abhängig, aber persönlich liegt ihm die Sorge für das Heil der unsterblichen Seele zugrunde, und weil er sich in seinem religiösen Glauben dem alten Schelling fremd fühlte, ist ihm nicht klar geworden, wieviel er von diesem Romantiker gelernt hat. Für ihn ist die Hauptsache: die »Existenz« jedes Denkers scheint in Frage gestellt, der die Welt systematisch denkt. Die religiöse Wertung trägt die Abneigung gegen das System.

Bei dem »vielsaitigen« Nietzsche gibt es mehrere Wertungen, die ihn gegen Systeme mißtrauisch machen. Bisweilen kommt der Moralist zu Wort, bisweilen auch der Aesthet, vor allem aber der »Lebensphilosoph«, dem, wie Zarathustra sagt, das Leben lieber ist als alle seine Weisheit. Das Leben in seiner Ursprünglichkeit sträubt sich, wie alles unmittelbare, in der Tat gegen jede Systematik, und so muß der Prophet des Lebens Antisystematiker sein.

Auch bei Jaspers sind schon in den »systematischen Grundgedanken« die Spuren dieser Lebensprophetie unverkennbar. Will er doch sogar seine Gesichtspunkte »lebendig« machen. Vollendung muß ihm Verdacht erregen, denn »Starrheit tritt an Stelle von Beweglichkeit«. Ist das ein theoretischer Gesichtspunkt? Ist das reine Betrachtung? Warum in aller Welt soll denn alles »lebendig«

sein? Warum ist Beweglichkeit mehr wert als Starrheit? Der Lebensprophet mag das alles für »selbstverständlich« halten. Dem »Psychologen«, der nur betrachten, d. h. logisch denken will, was »seelisch wirklich und möglich« ist, steht solche Parteinahme nicht an.

Ja, widerspricht sie nicht seinem Wesen? Das führt zur Frage nach der Vereinbarkeit der Antisystematik mit der reinen Betrachtung. Aus der Scheu vor Festlegung kann gewiß unter Umständen auch der »Gewissenhafte des Geistes«, also der theoretische Mensch reden. Aber darf diese Gewissenhaftigkeit bis zur Ablehnung *jedes* Systems gehen, ohne daß damit zugleich die Möglichkeit einer reinen Theorie aufgehoben und die Gewissenhaftigkeit im theoretischen Interesse sinnlos wird?

Es genügt für die reine Betrachtung, zumal wenn sie universal sein soll, nicht, daß man ein unübersehbares Material überhaupt *irgendwie* ordnet, sondern man muß als theoretischer Mensch die eine Ordnung für richtiger als die andere halten, und diese Ueberzeugung setzt voraus, daß es schließlich *eine* und *nur* eine Ordnung gibt, die uns zwar unbekannt sein mag, aber doch die wahre Ordnung ist, der sich allmählich anzunähern, das Ziel aller wissenschaftlichen Ordnungen bildet. Der Gegensatz von Systematik und System ist undurchführbar. Die Systematik muß im *Dienst* der Systembildung stehen. Ohne diese Voraussetzung verliert sie wie die reine Betrachtung überhaupt jeden theoretischen Sinn. Wie soll es vollends universale Betrachtung ohne Richtung auf ein System geben? Welches Universum läßt sich anders als durch ein System erfassen?

Vor allem aber: *warum* kein System? Wer von ihm wie Jaspers eine »Vergewaltigung« der Lebensinhalte fürchtet, tut das vom Standpunkt einer »prophetischen« Weltanschauung, d. h. im Interesse irgendwelcher atheoretischen Werte und Güter. In den Mund des rein betrachenden Menschen gehört das Wort Vergewaltigung durch das System nicht. Wer theoretische Vergewaltigung für möglich hält, für den gibt es eine vom erkennenden Subjekt unabhängige, nach anderen als theoretischen Gesichtspunkten geordnete »Welt«, die er sich nicht durch die Wissenschaft *zerstören* lassen will. Für den theoretischen Menschen, der sich von allen außerwissenschaftlichen Wertungen frei hält, ist die Welt beim Beginn seiner Untersuchung, also unabhängig von jeder Auffassung noch gar keine »Welt« im Sinne eines Kosmos, eines geordneten Ganzen, sondern ein Chaos, dessen Wiedergabe faktisch unmöglich und im theoretischen Interesse auch nie anzustreben ist, weil sie

keine Erkenntnisbedeutung besäße, selbst wenn wir sie vollziehen könnten. Erst durch Formen des logischen oder rationalen Denkens bringen wir unsere Anschauungen in die theoretische Sphäre. Nicht das Chaos oder, um mit Kant zu reden, das »Gewühl«, das uns auffassungslos gegeben ist, sondern nur ein Kosmos, d. h. ein Geformtes oder Geordnetes, also etwas vom Standpunkte des Chaos schon »Vergewaltigtes« kann durch die theoretische Auffassung vergewaltigt werden, und diese angebliche Vergewaltigung durch das System bedeutet lediglich die theoretisch notwendige Ersetzung der außerwissenschaftlichen Formung der Welt durch die Wissenschaft, die Umwandlung des ästhetischen, ethischen oder religiösen Kosmos in den theoretischen.

Solcher Umwandlung hat der betrachtende Mensch, der von aller prophetischen Philosophie absehen will, sich freiwillig zu beugen. Das heterogene Kontinuum des bloßen »Erlebnisstroms« verdient keine Schonung. Es ist für den wissenschaftlichen Menschen nur etwas, das überwunden werden soll, damit ein theoretisch geordnetes Reich von Begriffen, d. h. ein in irgendeiner Weise systematisches Gebilde entsteht. *Allein durch das System kommen wir vom theoretischen Chaos zum theoretischen Kosmos.* Der aber bildet das unvermeidliche Ziel jeder universalen Wissenschaft. So ist gerade mit der reinen Betrachtung der »Wille zum System« notwendig verknüpft.

Wohl kann auch aus theoretischen Motiven Abneigung gegen eine gewisse *Art* von Systemen bestehen. Der Philosoph wird sich vor jeder *voreiligen* Festlegung auf bestimmte Schemata hüten, weil er darin Gefahren für die Vollständigkeit seines Denkens und eine Verengerung seines Horizontes sieht. Doch bedeutet das nur die Bekämpfung eines unzureichenden Systems zugunsten eines möglichst umfassenden und vollständigen, und daher hat die Vorsicht gegenüber einem Gedankengebilde, das sich zu früh abschließt, mit dem Kampf gegen das System überhaupt nicht das geringste gemein.

Auch wenn der Systematiker daran denkt, daß er als psychologisch und historisch bedingtes Individuum nicht hoffen darf, die theoretische Formung seines Stoffs jemals endgültig abzuschließen, ist das gewiß berechtigt. Mit Rücksicht hierauf kann man das Ideal eines *offenen Systems* aufstellen, das noch Platz für wissenschaftliche Ergänzungen und Vervollständigungen läßt [1]). Aber

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Vom System der Werte. Logos Bd. IV, 1914.

wäre der Forscher nur als ein historisch und psychologisch bedingtes Individuum zu betrachten, dann könnte er nicht hoffen, jemals zu irgendeiner Wahrheit vorzudringen, denn jede Wahrheit gilt zeitlos, oder sie ist keine Wahrheit, und sie liegt daher über allem historisch und psychologisch bedingten Geschehen. Bei einer ausschließlich psychologischen oder historischen Betrachtung des Erkennens wäre es also auch mit der historischen und psychologischen Betrachtung des Forschers, die doch ebenfalls wahr sein will, vorbei. Das relative Recht des Gedankens an die Bedingtheit des erkennenden Subjekts führt zum Unsinn, sobald man seine Bedingtheit absolut setzt. Abgesehen davon bleibt auch ein offenes System stets ein System, und so kann der Gedanke daran ebenfalls nicht zur Bekämpfung des Systems überhaupt führen.

Es ist also unentbehrliche Voraussetzung jedes rein wissenschaftlichen Strebens, daß irgendein geordnetes Ganzes von Begriffen und Urteilen unbedingt gilt für das Material von Lebensinhalten, welches wir wissenschaftlich bearbeiten, und dazu kommt ferner die Voraussetzung, daß wir als theoretische Menschen imstande sind, den Gehalt dieses Ganzen von Begriffen und Urteilen oder das System immer mehr zu erfassen und in sinnvollen Sätzen niederzulegen. Gibt es für uns einen solchen Weg vom Chaos der bloßen Lebensinhalte zum Kosmos der im System geformten Lebensinhalte nicht, so verliert die wissenschaftliche Tätigkeit wiederum jeden theoretischen Eigenwert. Sie ist dann nur noch als Mittel zur Realisierung außerwissenschaftlicher Ziele zu verstehen, also entweder in den Dienst der Lebenserhaltung oder irgendeines anderen atheoretischen Zweckes zu stellen. Wer das glaubt, vertritt wieder eine antitheoretische Weltanschauung, die mit dem Ideal der reinen Betrachtung sich nicht verträgt.

VII.

Die Gehäuse und das biologistische Prinzip.

Mit dem Willen zum theoretischen Verhalten ist endlich noch eine Ueberzeugung notwendig verknüpft, die sich gegen das Ideal der All-Lebendigkeit richtet. Auch sie kommt mit der Weltanschauung von Jaspers in Konflikt. Der nur betrachtende Forscher muß nicht allein an die Geltung eines Systems glauben, falls er sich selbst versteht, sondern zugleich die Form des Systems, das unabhängig von ihm gilt, als etwas Festes oder »Starres« denken im Gegen-

satz zum kontinuierlichen Fluß und zur Beweglichkeit der Lebensinhalte. Auch deshalb kann er, zumal bei universaler Betrachtung, nicht so für das Bewegliche Partei nehmen, daß er alles Starre um seiner Starrheit willen bekämpft. Gewiß braucht er die Welt nicht als unbeweglich anzusehen. Aber wenn irgendeine Erkenntnis Sinn haben soll, muß es beides, sowohl beweglichen Inhalt als auch feste Formen in der Welt geben. Den Schwerpunkt kann man mehr auf die eine oder mehr auf die andere Seite verlegen. Seitdem in der griechischen Philosophie Heraklit und Parmenides einander gegenüberstanden, hat sich der Kampf zwischen Evolutionismus und Stabilität immer von neuem wiederholt. Aber auch der Weise von Ephesus war, soviel wir wissen, weit davon entfernt, alles in Bewegung aufzulösen. Ueber dem Fließen schwebte für ihn der feste Rhythmus, den zu erfassen die Aufgabe des Philosophen bildete. Wo man alles Feste leugnete, kam man zum Skeptizismus oder zu einem Relativismus, der nur durch Inkonsequenzen vom theoretischen Nihilismus getrennt blieb.

In unserer Zeit nehmen nun relativistische Bewegungen wieder einen breiten Raum ein und zeigen die Tendenz, das Stabile überhaupt zu bekämpfen. Sie stützen sich dabei mit Vorliebe auf den Lebensbegriff. Das »Lebendige« scheint in der Tat auf die Dauer nichts Starres zu dulden. Auch dort wo man die Notwendigkeit irgendeiner Form gegenüber dem schwankenden Inhalt erkannt hat, will man doch von bleibenden Gestalten nichts wissen.

Simmel hat das eindringlich formuliert. Das Leben kämpft vermöge seines Wesens als Unruhe, Entwicklung, Weiterströmen dauernd gegen seine eigenen festgewordenen Erzeugnisse, die mit ihm nicht mitkommen. Da es aber seine Außenexistenz nicht anders finden kann, als eben in irgendwelchen Formen, so stellt sich dieser Prozeß sichtbar und benennbar als Verdrängung der alten Form durch eine neue dar. Der fortwährende Wandel ist das Zeichen oder vielmehr der Erfolg der unendlichen Fruchtbarkeit des Lebens, aber auch des tiefen Widerspruchs, in dem sein ewiges Werden und sich Wandeln gegen die objektive Gültigkeit und Selbstbehauptung seiner Darbietungen und Formen steht, an denen oder in denen es lebt. Es bewegt sich zwischen Stirb und Werde — Werde und Stirb [1].

Gewiß enthält dieser Gedanke, wenn man ihn richtig versteht, eine partielle Wahrheit. Aber ebenso gewiß kommt darin zugleich eine Weltanschauung zum Ausdruck, die einseitig an dem Begriff

---

1) Vgl. Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur. 1918, S. 7.

des Lebens orientiert ist, und sich gerade als theoretische Weltanschauung, d. h. als universale Betrachtung wissenschaftlich nicht durchführen läßt. Begreifen wir nämlich das Leben als das, was Formen nur schafft, um sie wieder zu zerstören, so bedeutet das offenbar, daß wir damit das Leben in eine Form bringen. Was sollte es sonst heißen? In die Wissenschaft geht ja nie das Leben selbst ein, sondern allein sein Begriff, und gerade falls die Lebensphilosophie Recht hat, kann auch ihr Lebensbegriff oder ihre Lebensform lediglich einer der Begriffe und eine der Formen sein, die das Leben selbst wieder zerstören muß. Damit wird dann aber zugleich auch das Recht der Lebensphilosophie mit zerstört, d. h. es war nie ein »Recht«, denn was sich zerstören läßt, gehört zum theoretischen Unrecht. Der Widersinn jedes theoretischen Relativismus, d. h. jedes Versuchs, die Wahrheit restlos in den Fluß des Geschehens hineinzuziehen, den schon Plato durchschaut hat, tritt zutage.

So zeigt sich: jede Lebensanschauung, die sich nur auf das lebendige Leben stützen will, ist lediglich eine der Auffassungen des Lebens, neben der es noch andere, anders und theoretisch besser gestützte Lebensauffassungen gibt. Jeder wissenschaftliche Standpunkt, der Wahrheit beansprucht, muß irgend eine Lebensform oder irgend einen Lebensbegriff, sei es auch nur den des formzerstörenden Lebens, als fest voraussetzen.

Darum brauchen wir das Feste freilich nicht im Realen zu suchen. Für dieses mag der Satz Heraklits, daß alles fließt, seine Geltung behalten, und insofern kann man es auch lebendig nennen. Um so notwendiger ist dann aber die Annahme einer irrealen Welt, wie Kant sie im transzendentalen a priori entdeckt hat, und diese läßt sich nicht wieder als beweglich denken. Nur darüber kann gestritten werden, in welchem Maße feste Formen bestehen, nicht darüber, ob wir überhaupt Formen des Wandels als unwandelbar annehmen wollen. Wäre doch grade der Begriff des dauernden Wandels aufgehoben, falls nicht das, was Voraussetzung jedes Wandels ist, selber dem Wandel sich entzöge und dauerte. Auch hier gibt es das eine und das andere. Erst beides zusammengenommen ist die Welt. Bewegung ist ein Relationsbegriff. Das sollte grade im Zeitalter der »Relativitätstheorie« nicht vergessen werden. Alles kann nicht fließen. Das Lebendige ist lediglich ein Teil des Ganzen.

Wo man das leugnet, tut man es nicht auf Grund wissenschaftlicher Argumente, sondern wegen einer außerwissenschaftlichen Wertung des Fließenden. Die moderne Lebensphilosophie, die dazu

neigt, alles Feste zu verneinen zugunsten des alllebendigen Lebensstroms, erweist sich unzweideutig als Produkt einer »Prophetie«. Sie ruht auf der Liebe zum lebendigen Leben, nicht auf theoretischen Annahmen. Das kommt ihren Vertretern heute oft nicht zum Bewußtsein, weil solche Wertvoraussetzungen uns überall als »selbstverständlich« umgeben. Sie sind für viele die Weltanschauungsluft, die sie atmen, und ohne die sie nicht atmen und leben zu können glauben. Darum steckt jedoch in ihnen nicht weniger eine prophetische, d. h. wissenschaftlich unbeweisbare, ja in ihren Konsequenzen antiwissenschaftliche Weltanschauung.

Auch Jaspers steht unter ihrem Einfluß. Das zeigt sich nicht allein im Kampf gegen das System überhaupt, sondern noch in einem besonderen Punkt. Die moderne Lebensphilosophie wird nur zum Teil von der Vorliebe für das Unmittelbare und Anschauliche gegenüber allem Abgeleiteten und Begrifflichen getragen. Weil mit der Anschauung allein beim Denken nichts anzufangen ist, reicht das intuitive Prinzip nicht aus. Man muß schließlich doch zu Begriffen seine Zuflucht nehmen, und da man dabei sich vom Leben nicht entfernen will, hält man sich an die Wissenschaft vom »Leben«, d. h. von den Organismen, also an die Biologie. Die spezialwissenschaftlichen Grundlagen dieser Disziplin werden erweitert und als Lebensformen auf alles angewendet, was man »Leben« nennt. So bekommt das Denken den biologistischen Charakter, der für die philosophische Mode so bezeichnend ist [1]).

Ihr Einfluß tritt bei Jaspers besonders dort zutage, wo er, wie übrigens gelegentlich auch Simmel, von den Systemen als »Gehäusen« spricht. Die Geistestypen fallen unter drei Klassen. »Fragen wir nach den Geistestypen, so fragen wir, wo der Mensch seinen Halt habe.« Entweder fehlt es nun an jedem Halt. Dann entsteht der Typus des Skeptizismus und Nihilismus. Oder der Mensch hat einen Halt, dann findet er ihn entweder im Begrenzten oder im Unendlichen. Das Unendliche, das ist das »Lebendige«. Der Halt im Begrenzten, das ist das »Gehäuse«. Das müssen wir ins Auge fassen.

Das Gehäuse wird von Jaspers als die Form angesehen, die das Leben zwar hervorbringen muß, von der es sich aber auch wieder

1) Vgl. dazu meine Abhandlung: Lebenswerte und Kulturwerte. Logos II, 1911, S. 131 ff. Die biologistische Modephilosophie. Die hierin begonnenen Gedanken habe ich weiter ausgeführt in einem kürzlich abgeschlossenen Buch: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. In diese Schrift ist auch ein Teil der vorliegenden Abhandlung aufgenommen. Das Ganze wird hoffentlich bald gedruckt sein.

zu befreien hat. »Die psychologische Betrachtung weiß, daß wir nur in Gehäusen leben können.« Aber: »Jede formulierte Lehre vom Ganzen wird Gehäuse, beraubt des originalen Erlebens der Grenzsituationen und unterbindet die Entstehung der Kräfte, die bewegend den Sinn des Daseins in der Zukunft in selbstgewollter Erfahrung suchen.« Auch hier werden Nietzsche und Kierkegaard genannt. Sie appellieren »an den lebendigen Prozeß im Menschen, die Verantwortung des einzelnen, den tiefsten individualistischen Ernst in der Ehrlichkeit und Redlichkeit gegen alles in sich.«

Schon diese Worte lassen keinen Zweifel darüber, wie Jaspers die Systeme als Gehäuse wertet. Der letzte Grund seiner Stellungnahme aber tritt erst in folgenden Sätzen ganz zutage. »Wie der Stengel der Pflanze, um leben zu können, einer gewissen gerüstbildenden Verholzung bedarf, so bedarf das Erleben des Rationalen; wie aber die Verholzung schließlich dem Stengel das Leben nimmt und (ihn) zum bloßen Apparat macht, so hat das Rationale die Tendenz, die Seele zu verholzen.« Da haben wir den Antirationalismus der modernen Lebensprophetie in reinster Ausgestaltung.

Die Notwendigkeit des Rationalen wird an anderer Stelle so begründet: »Das Gehäuse besteht nicht mehr, der Mensch kann nicht mehr leben, so wenig wie eine Muschel, der man die Schale genommen hat.« Ferner werden wir versichert: die »Gehäuse, vom Standpunkt des Lebens aus gesehen, sind nicht bloß und in jedem Fall Sackgassen.« Völlig sinnlos also ist das Rationale nicht. Aber Eigenbedeutung fehlt ihm trotzdem. Es borgt seinen Wert vom Leben, und zwar von dem Leben, das die Biologie erforscht. Sie lehrt uns, daß das Leben »Schalen« braucht oder »Häute«. »In einzelnen Fällen mag plötzlich die Haut abgeworfen werden und in einem Moment der Schmetterling aus der Puppe fliegen; in anderen Fällen wird die Puppe durchlöchert, der Weg gesehen, aber ruhig gewartet, bis das positive Leben von selbst und ohne Gewaltsamkeit die allerletzten Reste des früheren Gehäuses verschwinden läßt.« Auch das Wort Nietzsches wird zitiert, das dieser, wie Jaspers sagt, in der »klaren Anschauung des Lebendigen« gesprochen hat: »Mancher warf seinen letzten Wert von sich, als er seine letzte Fessel abwarf«.

Man darf nicht glauben, daß die biologischen Bilder bei Jaspers nur Bilder sind. Der Grundgedanke, der dahinter steckt, erinnert zunächst an den von Simmel: das Leben schafft immer von neuem Formen, um sie wieder zu zerstören. Aber Simmel weiß, daß er damit M e t a p h y s i k treibt. Bei Jaspers treten diese Lehren als Psychologie auf und tragen in Wahrheit biologistisches Gepräge.

Entscheidend ist: die Gehäuse, d. h. die Systeme, werden zu verstehen gesucht auf Grund ihrer biologischen Funktionen. Das ist das Prinzip des biologistischen »Pragmatismus« und erinnert an William James. Die Systeme stellen sich dementsprechend als eine Not des Lebens dar, aus der unter keinen Umständen eine Tugend des »lebendigen« Menschen gemacht werden darf. Leider kann man sie nicht entbehren, aber jedes ist wieder abzuwerfen, damit es einem neuen Platz macht. So will es die Lebendigkeit des Lebens. Von diesem biologistischen Pathos sind viele Ausführungen der »Psychologie der Weltanschauungen« getragen.

Selbst falls man ihm sympathisch gegenüberstehen sollte, wird man nicht leugnen wollen, daß darin eine »prophetische« Weltanschauung, d. h. eine Wertung des Lebens um seiner Lebendigkeit willen, nicht etwa reine Betrachtung zum Ausdruck kommt. Noch mehr! Auch wenn wir von der atheoretischen Wertung absehen, kann der betrachtende Forscher, der den Eigenwert wahrer Gedanken voraussetzen muß, ja der nur dadurch zum reinen Betrachter wird, daß er das tut, die biologistische Auffassung, für die das System Schale oder Muschel oder Schlangenhaut ist, nicht mitmachen.

Er wird sich zunächst, ohne nach Wert oder Unwert zu fragen, vor der darin liegenden Verwechslung hüten, die geschaffene Kulturerzeugnisse, deren Bedeutung gerade in ihrer Festigkeit und Dauer besteht, mit abgestorbenen Naturprodukten gleichsetzt, die wieder abzuwerfen sind. Der Mensch, der Weltanschauung hat, ist ein soziales und geschichtliches Wesen. Die Menschheit hat für Weltanschauungen »Gedächtnis«. Der Kulturmensch lebt nicht wie das einzelne, bloß »natürliche« Lebewesen, dem das Gehäuse wächst, und das es wieder abwirft. Er findet eine Weltanschauung als Erbe seiner Väter vor, nimmt sie auf, bleibt entweder bei ihr stehen oder bildet sie um, und wenn die Weltanschauungen sich gewiß auch von Generation zu Generation ändern, so werden sie doch dabei immer weiter ausgestaltet und jedenfalls in ihrer Totalität niemals so abgeworfen wie eine Schlangenhaut.

Das gilt besonders von den Weltanschauungen, die Jaspers mit Bewußtsein und ausdrücklich in den Vordergrund stellt, d. h. von den Gedanken der europäischen Philosophen. Ihre Ansichten und Ueberzeugungen von Welt und Leben sind Glieder eines geschichtlichen Zusammenhanges, der sich nahezu kontinuierlich durch zwei und ein halbes Jahrtausend hin erstreckt. Die Weltanschauungen von »Müller und Schulze«, die mit oder ohne Fühlung mit der wissenschaftlichen Philosophie sich aus persönlichen Erfahrungen bilden,

kann man allenfalls wie Naturprodukte behandeln, welche mit ihren Trägern wachsen und wieder zugrunde gehen, ohne bleibende Spuren zu hinterlassen und andere Weltanschauungen zu beeinflussen. Von ihnen gibt es auch eine generalisierende Auffassung und Darstellung, die ihre Typen ordnet wie die Naturwissenschaft die Typen der Organismen, und bei der Darstellung solcher Weltanschauungen mag man dann vielleicht, wenn auch mit Vorsicht, biologische Analogien verwenden. Ja es kann sein, daß dieser oder jener sich aus Lebensangst in ein schützendes System zurückzieht, das ihm den Schmerz des Nachdenkens über das Leben erspart.

Aber was hat das mit der Arbeit der großen Systematiker zu tun? Jaspers redet in der Hauptsache von den Weltanschauungen der geschichtlich bedeutsamen Denker, die sie im bewußten Zusammenhang mit der Vergangenheit auf Grund der Lehren ihrer Vorgänger ausgestaltet haben, und diese Weltanschauungen sind nur insofern mit Naturprodukten wie Gehäusen zu vergleichen, als man dabei die unvereinbaren Gegensätze zwischen beiden hervorhebt. Solchen Gebilden steht eine biologistisch orientierte Psychologie hilflos und verständnislos gegenüber. Hier wie überall ist der Naturalismus außerstande, Erscheinungen des geschichtlichen Kulturlebens in ihrem Werden und Vergehen zu begreifen.

Doch auch aus noch einem anderen Grunde darf man das von einem Denker geschaffene System nicht mit einem verknöcherten Gehäuse vergleichen. Das widerspricht dem »Geist« oder dem Sinn, aus dem heraus ein solches Gebilde entspringt, und muß daher sein inneres Wesen völlig verfehlen. Die »verstehende« Psychologie verbaut sich mit dem Biologismus hier jedes Sinnverständnis. Falls ein Denker nach Bildern sucht für die Weltanschauung, die er sich zurechtlegt, wird er auf das Kulturleben blicken und von einem Haus reden, das er sich baut, um als theoretischer Mensch in ihm zu wohnen, um aus ihm hinauszuschauen auf die Welt, die er betrachten will, und das feststehen muß, wenn die Stürme des Lebens und der Leidenschaften es umbrausen. Er wird ein Haus bauen wollen, das so lange dauert wie möglich, und an dem die Nachwelt weiter bauen kann. Dazu braucht er Steine, die hart und rechtwinklig behauen sind, d. h. streng definierte Begriffe. Mit ihnen allein wird er der schwankenden Erscheinung, welche die Anschauung ihm bietet, Herr. Er kann als theoretischer Mensch nicht »leben« ohne festes Fundament, auf dem er fest steht im Fluß des Geschehens. So versteht er den Sinn seines Schaffens.

Sähe er dagegen seine Gedankenarbeit und die Weltanschauung, die er sich erdenkt, als »Verholzung« an, so müßte sie für ihn jeden Sinn verlieren. Nie wird er sich in ein finsteres Gehäuse verkriechen und gegen das lebendige Leben absperren, wenn er ein System schafft, sondern dafür sorgen, daß sein Haus der Sonne und dem Mond ebenso wie den frischen Winden des Lebens offen steht, und daß es Fenster hat, die ihm den Blick eröffnen über das weite Land. Will eine »verstehende« Psychologie ihm einreden, seine »rationalen« Gedanken denke er nur, um sich eine schützende Schale wachsen zu lassen, so lacht er dies Mißverständnis fröhlich aus. Die aus spezialwissenschaftlichen Theorien entstehenden Deutungen des Biologismus erreichen d i e s e »Geistestypen« in keiner Hinsicht. Sie werden zu wirklichkeitsfremden, »toten« Konstruktionen, und können nur als V e r f ä l s c h u n g e n des Sinnes der Systembildung gelten, der jedem systematisch Denkenden aus eigenem unmittelbarem »Erleben« heraus vertraut und über jeden Zweifel gestellt ist. Der Biologist, so weit er t h e o r e t i s c h denkt, mißversteht sogar sich selbst, wenn er sein eigenes Denken glaubt, biologisch fassen zu können. Er w i l l in Wahrheit etwas völlig anderes, das in keine biologische Kategorie eingeht. Er kann nicht anders wollen, denn so will es das Pathos der reinen Betrachtung. Die biologistische »Betrachtung«, die es anders will, kann vor ihm nicht bestehen, und darauf allein kommt es in der Wissenschaft an.

Selbst falls der Biologist bestreiten sollte, daß er mit Begriffen wie Gehäuse zu werten b e a b s i c h t i g t , so widerspricht seine Auffassung doch dem Sinn des philosophischen Systems und kommt in Konflikt mit den Wertungen, die der theoretische Mensch gerade als rein Betrachtender nicht vermeiden kann. Implicite wertet also der Biologismus jedenfalls antitheoretisch, und das darf keine Theorie, ohne damit ihr eigenes Fundament in Frage zu stellen.

In Zeiten, in denen Systeme sklavisch nachgebetet werden, hat es freilich einen guten Sinn, auch das Recht der Bewegung und des Lebens zu preisen. Das ist dann sozusagen eine Angelegenheit der wissenschaftlichen »Politik«. Unsere Zeiten fordern zu einem so gerichteten politischen Verhalten nicht auf. Angesichts der allgemeinen Gedankenerweichung, wie sie heute beliebt ist, wird der theoretische Mensch nicht mit dem großen Lebensstrom schwimmen wollen. Die wissenschaftliche »Substanz« ist da bei denen, die bauen können oder es wenigstens versuchen. Man mag auch diesen Standpunkt eine »Weltanschauung« nennen und ihn damit theoretisch ablehnen. Doch stecken in ihr nur die Voraussetzungen, ohne die

der Theoretiker nicht auskommt, und jedenfalls darf man nicht behaupten, daß Gedanken, die diese Weltanschauung bekämpfen, »reine Betrachtung« sind. Es liegt ihnen als Voraussetzung eine antitheoretische Wertung zugrunde, und das schon zeigt ihren »prophetischen« Charakter. Hier steht eben wieder die theoretische Weltanschauung gegen die antitheoretische, und der theoretische Mensch kann, falls er sich selbst versteht, nur für die Weltanschauung Partei ergreifen, innerhalb welcher reine Betrachtung Sinn hat.

Das bedeutet keinen einseitigen Intellektualismus, wie Spinoza ihn vertrat. Bekämpft jemand das systematisch wissenschaftliche Denken um seiner unsterblichen Seele willen, so läßt sich dagegen mit logischen Gründen nichts einwenden. Dann wertet er eben religiös, und das sucht der Theoretiker der Werte zu verstehen. Das widerlegt man nicht. Auch wenn die Liebe zur Kunst den Kampf gegen das System leitet, bleibt das unantastbar. Ja sogar wo der Kampf um des lebendigen Lebens willen geführt wird, kann man dafür Verständnis und eventuell Sympathie haben. Aber in solchen Fällen soll der Mensch, der sich gegen das System wendet, auch wissen, daß er damit eine theoretisch niemals zu begründende Weltanschauung vertritt. Der Theoretiker wird ihn vielleicht darauf hinweisen dürfen, daß die Liebe zum Leben um des bloßen Lebens willen, d. h. die Liebe zum Vegetieren, etwas Sinnloses ist, weil nur Werte, die mehr als Lebenswerte sind, dem Leben Wert verleihen, und daß der Prophet des bloßen Lebens sich selbst nicht versteht, wenn er glaubt, das Leben um des bloßen Lebens willen über alles zu stellen. Widerlegen jedoch läßt sich die Liebe zum Leben nicht. Nur als wissenschaftlicher Standpunkt bleiben die antisystematischen Bestrebungen der biologistischen Lebensprophetie, die Systeme als Verholzungen der Seele auffassen, in sich widerspruchsvoll und sind damit widerlegt.

Ist es nötig, solche Selbstverständlichkeiten ausdrücklich zu sagen? Heute scheint alles Denken theoretisch so »lebendig« und »beweglich« und damit logisch so erweicht, daß man kaum mehr treten kann. In dem Lebenssumpf der Modephilosophie gibt es oft nur noch Froschperspektiven. Da gilt es, zunächst einmal erkenntnistheoretisch und methodologisch Wege und Brükken zu bauen, auf denen das Material zur Errichtung von festen theoretischen Häusern herbeizuschaffen ist, zu Gebäuden mit möglichst hohen Türmen, die standhalten und einen weiten Ausblick gestatten. Weil man nur von ihnen aus die Welt schauen und überschauen kann, und das doch wohl immer die Aufgabe des rein be-

trachtenden Menschen bleibt, kommt alles auf das feste Bauen an. Als Forscher haben wir das Leben zu formen und müssen daher aus der formlosen, bloß lebendigen Lebenszappelei heraus zur systematischen Weltordnung.

Diese Bemerkungen richten sich selbstverständlich nicht gegen das Buch von Jaspers. Er ist gewiß a u c h ein theoretischer Mensch. Ausdrücklich spricht er sogar davon, daß er »für ein Gebäude (!) der psychologischen Einsichten als eines Ganzen« arbeite. Das soll doch wohl kein Gehäuse geben. Aber diese echt theoretische Tendenz zeigt sich bei ihm vermischt mit Einflüssen der modernen Lebensprophetie. Die Weltanschauung, die seiner Psychologie der Weltanschauungen zugrunde liegt, ist daher inkonsequent. Er will »bauen« und merkt nicht, daß seine biologistische Gehäusetheorie den Baugrund untergräbt, indem sie die Voraussetzungen des theoretischen Bauens in Frage stellt. Nicht allein mit seinen »Lebensinstinkten« verneint er das Erstarrte und Verknöcherte, was unvermeidlich sein mag, sondern die Lebensangst vor dem System ist ihm auch in seine wissenschaftlichen P r i n z i p i e n hineingeraten. Das sollte sich vermeiden lassen. Jaspers aber sucht aus dieser philosophischen Not eine »psychologische« Tugend zu machen. So kommt er zu dem Gedanken, die Philosophie als Weltanschauungstheorie sei durch eine »Psychologie der Weltanschauungen« abzulösen und zu ersetzen. Dies P r o g r a m m ist zu bekämpfen, weil ihm Wertvoraussetzungen zugrunde liegen, die spezifisch unwissenschaftlich sind.

Glücklicherweise hat Jaspers nach seiner biologistischen Weltanschauung theoretisch nicht gehandelt. Sein Buch ist wissenschaftlich höchst anregend und bedeutungsvoll geworden. Sonst lohnte es sich nicht, davon zu reden. Aber es ist in den G r u n d l a g e n nicht frei vom Einfluß der Modeströmungen unserer Zeit, und gegen diesen Einfluß wenden wir uns im Interesse der wissenschaftlichen Philosophie. Dadurch, daß Jaspers sich keine Klarheit über die prophetischen Wertvoraussetzungen seiner eigenen Weltanschauung verschafft hat, kommt er, um einen Lieblingsausdruck von ihm zu gebrauchen, zu einer »unechten« Psychologie. Sein antitheoretisches Pathos, das an vielen Stellen durchbricht, k o n n t e innerhalb eines wissenschaftlichen Werkes nur zu Inkonsequenzen führen. Insofern ist das Buch zugleich der »konsequente« Ausdruck seiner inkonsequenten Weltanschauung, und grade darin liegt sein Wert für die Philosophie. Er tritt jedoch in seiner Reinheit dann erst zutage, wenn man ihn von seinem biologistisch-psychologistischen Gewande befreit, das ihn hie und da verhüllt.

VIII.

Wertphilosophie und Theorie der Weltanschauungen.

Ich breche hier ab. Der Zweck dieser Erörterung und ihr allgemeines Prinzip würde durch Betrachtung von Einzelheiten nicht klarer herauskommen. Nur einige ergänzende Bemerkungen seien hinzugefügt, damit der Sinn der Ausführungen, besonders auch in ihrem Verhältnis zur Totalität des Werkes von Jaspers, nicht mißverstanden wird.

Vor allem ist zu sagen, daß Jaspers schon dadurch über den meisten Lebenspropheten unserer Zeit steht, daß auch Hegel auf ihn gewirkt hat. Das ist um so interessanter, als dieser Einfluß in einer der Lebensprophetie verwandten Richtung liegt. Hegel will die Begriffe ebenfalls im Fluß erhalten. Die starke Teilnahme, die sich zumal seiner Phänomenologie wieder zuwendet, entspringt zum Teil aus derselben Wurzel wie die Vorliebe für das »Leben«. Das ist keine willkürliche Konstruktion. Man denke an den jungen Hegel, den man geradezu einen Lebensphilosophen nennen kann. Auch Simmel, der von Hegel wie von der Lebensphilosophie beeinflußt ist, zeigt den Zusammenhang. Ebenso weist in diese Richtung das Verhältnis, das ein Lebensphilosoph wie William James zu Hegel hat.

Hier sei jedoch nur an eine Stelle aus dem Buch von Rudolf Haym über »Hegel und seine Zeit« erinnert, die dartut, wie schon vor mehr als zwei Generationen der Gegensatz, der uns hier beschäftigt, sogar mit denselben Worten wie heute zum Ausdruck gebracht worden ist. Dem jungen Hegel legt Haym Sätze in den Mund, die genau das sagen, was heute viele zur Lebensphilosophie hinzieht. »Du zerstückelst«, läßt Haym Hegel zu Kant sprechen, den Menschen, den ich, wie die Griechen, nur in der zusammenstimmenden Totalität seiner Kräfte gedacht wissen will, du unterdrückst die Natur, welche ich geschützt wissen will, du zerreißest das lebendige Leben, welches ich als das Höchste verehre.«

Viele empfinden in unseren Tagen gegenüber der Transzendentalphilosophie wieder ähnlich, und auch Jaspers gehört wohl zu ihnen. Ja, er müßte besonders Kant gegenüber so empfinden, hätte er sich nicht, da ihm Kants Ethik lieb ist, seiner Weltanschauung entsprechend ein Bild von ihm zurechtgelegt, das mit dem geschicht-

lichen und geschichtlich wirksam gewordenen Kant nicht übereinstimmt. Er nennt nicht nur die Ideen Kants »Kräfte«, sondern die Gegenstandsformen »Gitterwerke« und vergleicht sie mit dem Wasser, das unentbehrlich, aber gleichgültig und kraftlos (!) für alles organische Leben sei, während man doch die Ideen in demselben Sinne Gitterwerke und kraftloses Wasser nennen müßte, falls man für die transzendentalen Formen diese irreführenden Bilder überhaupt verwenden wollte. Kants Transzendentalphilosophie kommt bei Jaspers in sonderbares Licht. Sie ist eben psychologisch inkommensurabel.

Andererseits stellt Jaspers Kant mit Heraklit, Sokrates und — Nietzsche zusammen und bezeichnet seine Werke als »riesenhafte Fragmente«! Von Heraklit und Sokrates wissen wir leider nicht sehr viel. Was aber würde wohl Zarathustra dazu gesagt haben, daß er in die Gesellschaft des »Chinesen von Königsberg« kommen soll? Mir scheint, sogar in Nietzsches nicht gerade geschmackvollen Späßen über Kant steckt mehr »richtiges« als in der — sit venia verbo — ungeheuerlichen Behauptung, daß Kants Kritiken »Fragmente« seien. Freilich, als Gehäuse von biologistischem Nutzen mochte wohl auch Jaspers diese Wunderwerke der Gedankenbaumeisterschaft nicht bezeichnen, und so konnten sie ihm nach seiner Einteilung nur als — Bruchstücke gelten. Doch zeigt das allein, daß hier das »Gehäuse« von Jaspers in die »Brüche geht«. Wer hat noch ein architektonisch gegliedertes System, falls Kant keines besitzt? Und was ist trotzdem »lebendiger« als dieser fest gefügte Bau? Man sieht, wohin die Lebensprophetie einen »rein betrachtenden« oder »verstehenden« Psychologen der Weltanschauungen führt . . . . .

Gleichviel! Schon Haym hat schlagend zum Ausdruck gebracht, was besonders gegenüber den modernen antisystematischen Lebens*stimmungen* zu sagen ist: »Handelte es sich bei dieser Differenz nun lediglich um eine Wahl zwischen dem Hegelschen Ideal und den abstrakten Konsequenzen der Kantschen und Fichteschen Lehre, so möchte man sich leicht und ohne Besinnen für das erstere entscheiden. Es handelt sich statt dessen *zwischen Philosophie und Philosophie*, und die Frage ist nach der Berechtigung, mit welcher Hegel jenes Ideal in die *Form der denkenden Reflektion* übersetzte.« So liegt es in der Tat, und Hegel selbst hat denn auch die Lebensprophetie seiner Jugend später glücklich überwunden. Sonst wäre aus ihm wohl nicht der große Philosoph geworden. Biologistisch gefärbte Lebensideale lassen sich vollends nicht leicht in die »Form der denkenden Reflektion« übersetzen.

Auf die Einflüsse, die Hegel auf Jaspers ausgeübt hat, gehe ich nicht ein, und auch außerwissenschaftliche Wertungen, wie sie z. B. in den Begriffen der »Substanz« und der »Echtheit« zum Ausdruck kommen, können unerörtert bleiben. An ihnen wäre nur von neuem zu zeigen, wie wenig diese Psychologie reine Betrachtung ist. Für Jaspers ist ebenso wie für Kierkegaard die »Existenz« des Denkers die Hauptsache. Nur trägt seine Weltanschauung einen mehr moralistischen als religiösen Charakter, der, wie auch Nietzsche zeigt, mit Lebensprophetie nicht unvereinbar ist. Ein kurzer Hinweis hierauf kann genügen, denn schon aus dem Gesagten muß hervorgehen, was diese Ausführungen klar stellen wollten: eine rein betrachtende Wissenschaft von den Weltanschauungen, die sich von jedem Prophetentum frei hält, ist nur auf Grund einer umfassenden Theorie der Werte möglich. Weltanschauungen beruhen durchweg auf Wertungen, die wissenschaftlichen auf theoretischen, die prophetischen oder außerwissenschaftlichen auf moralischen, ästhetischen, religiösen, vitalistischen usw. Die Werte, die für die Weltanschauungen maßgebend sind, hat daher die Theorie der Weltanschauungen in ihrem Wesen und in ihrer Eigenart zu verstehen. Das ist um so notwendiger, als die Vertreter der Weltanschauungen sich über die Art ihrer Wertungen oft im Unklaren befinden. Hier wie überall ist von der Wissenschaft begriffliche Klarheit zu schaffen und insofern, wie Haym den jungen Hegel sagen läßt, das »lebendige Leben zu zerreißen«. Die verschiedenen Wertbegriffe sind zu bestimmen, von einander zu trennen, und ein System ist aufzustellen, in dem sie alle geordnet ihren Platz finden.

Diese Notwendigkeit läßt sich auch im Anschluß an einen Vergleich zum Ausdruck bringen, den Jaspers selbst benutzt, und der ihm als Psychiater naheliegt. Er spricht davon, daß die Geschichte der Philosophie zu berücksichtigen sei, und sagt: »Der Psychologe sieht in dem historischen Material eine Fundgrube für illustrierende Fälle. Ihm ist die Vergangenheit, was dem Psychopathologen die Klinik ist: er sucht sich ihm geeignet scheinende Fälle heraus.« Das kann man akzeptieren. Nur ist ein wesentlicher Unterschied zu beachten. Der Psychopathologe hat es mit Kranken zu tun und ist selber gesund. Der Weltanschauungspsychologe hat es mit Weltanschauungen zu tun und besitzt selber eine Weltanschauung. Will er in demselben Verhältnis zu seinen »Fällen« stehen wie der Psychopathologe zu seinen Kranken, so muß er dabei die eigene außertheo-

retische Weltanschauung ausschalten. Das aber kann er nur, wenn er sie sich zum vollen Bewußtsein gebracht hat.

Die Philosophie der Werte, die er dazu braucht, muß selbstverständlich reine Theorie sein. Jaspers hat von ihr unzutreffende Vorstellungen. Was er über »Wertungen«, »Werttafeln« und »Wertabsolutismus« sagt, ist auffallend verständnislos, ja scheint von einer gewissen Animosität diktiert. Jedenfalls sieht es so aus, als halte er die Wertphilosophie, die den Sinn des Lebens deuten will, für Prophetentum. Gerade das aber ist sie nicht. Jaspers sagt einmal: »Wer Impulse verlangt, wer hören will was recht ist, worauf es ankommt, wozu wir leben, wie wir leben sollen, was wir tun sollen, wer um den Sinn der Welt wissen möchte, wendet sich vergeblich an die universale Betrachtung.« Da sind Begriffe mit einander verbunden, die wir streng zu scheiden haben. Ueber das »Sollen« kann die reine Betrachtung gewiß nichts sagen, d. h. sie kann es nur als Sollen theoretisch verstehen, nie als gesollt verkünden. Aber weshalb ist ein Wissen um den Sinn der Welt, d. h. um die Werte, die dem Leben Sinn verleihen, nicht reine Betrachtung? Ein theoretisches Verständnis der Werte und des auf ihnen beruhenden Sinnes hat mit praktischen Wertungen und mit »propagieren« bestimmter Werte nichts zu tun. Freilich heißt den Sinn der Welt verstehen, sie auf Werte beziehen. Die Werte selbst jedoch sind rein betrachtend zu erfassen, und das Sinn- und Wertverständnis ist so wenig Prophetentum, daß es vielmehr das einzige Mittel darstellt, dem Wertprophetentum mit Sicherheit zu entgehen. Wertwissenschaft steht im Gegensatz zur Wertprophetie. Darüber vor allem sollte in einer Wissenschaft von den Weltanschauungen Klarheit herrschen.

Auch das Buch von Jaspers hat wichtige Beiträge zu einer richtig verstandenen Philosophie der Werte gegeben, so wenig methodische Klarheit es über das Wesen dieser Aufgabe besitzt. Das möchte ich zum Schluß mit Nachdruck hervorheben, damit meine Ausführungen nicht als verständnislose Nörgelei erscheinen. Nur beruht die Bedeutung des Werkes mehr auf seinen Einzelheiten als auf seinen allgemeinen Prinzipien, und die Würdigung des Details war hier nicht beabsichtigt. Ich will auch nicht entscheiden, was daran »Psychologie« ist und was Philosophie. Gibt es »verstehende Psychologie«, wie Jaspers glaubt, wenn der Psychologe nur sieht, was seelisch wirklich ist? Kann man bloß Wirkliches überhaupt »verstehen«, falls verstehen in Gegensatz gebracht wird zum erklären? Verstehen wir nicht vielmehr nur unwirkliche Gebilde des Wertes und des

Sinnes? Ist es zweckmäßig, so heterogene Tätigkeiten wie z. B. das Messen von Reaktionszeiten oder das Zählen von Gedächtnisfehlern einerseits und das Verstehen von Weltanschauungen andrerseits unter dem einen Namen der Psychologie zusammenzufassen, bloß weil dabei überall seelisches Sein irgendwie mitspielt? Jedenfalls wird sich die Philosophie das Wertverständnis und eine darauf gestützte Sinndeutung nicht nehmen lassen. Wie will man dann Philosophie und Psychologie trennen? Auf das »prophetische« Altenteil, wie Jaspers sich das denkt, läßt sich die Philosophie nicht setzen. Sollte man nicht Ernst damit machen, das, was man Psychologie nennt, auf das seelisch Wirkliche zu beschränken? Man hält es doch sonst mit Kant für wünschenswert, daß die Grenzen der Wissenschaften nicht ineinander laufen. Kann es größere Unterschiede im Material der Forschung geben als den zwischen realem psychischem Sein und irrealen Gebilden des Wertes und des Sinnes? Ist hier die strenge begriffliche Trennung nicht Vorbedingung des methodischen Fortschrittes der Wissenschaften, die das Material behandeln?

Doch alle diese und andere Fragen, die das Buch von Jaspers nahelegt, sollen hier unerörtert bleiben. Was ich allein zeigen wollte, sei noch einmal im Anschluß an Worte von Jaspers zum Ausdruck gebracht. Er sagt im Vorwort: »Es ist die philosophische Aufgabe gewesen, eine Weltanschauung zugleich als wissenschaftliche Erkenntnis und als Lebenslehre zu entwickeln. Die rationale Einsicht sollte der Halt sein. Statt dessen wird in diesem Buch der Versuch gemacht, nur zu verstehen, welche letzte Positionen die Seele einnimmt, welche Kräfte sie bewegen.« Das Programm ist an dieser Stelle klar, aber es ist nicht durchgeführt, und es läßt sich auf dem von Jaspers eingeschlagenen Wege nicht durchführen. Auch der Theoretiker bedarf eines »Haltes«, der auf rationaler Einsicht beruht. Solange es sich nur um Spezialwissenschaft handelt, braucht er auf ihn nicht zu reflektieren. Bei der Theorie der Weltanschauungen aber und bei »universaler Betrachtung«, wie Jaspers sie anstrebt, muß er auch das, was ihm als theoretischem Forscher einen Halt gibt, oder was als »a priori« seiner Untersuchung zugrunde liegt, ausdrücklich ins Bewußtsein heben, und dazu ist keine Psychologie imstande. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich ebenfalls, daß die Aufgabe, über Weltanschauungen theoretisch zur Klarheit zu kommen, nur auf Grund einer Philosophie der Werte möglich wird. Die Werte in ihrer Gesamtheit sind der »Halt«, den der Mensch im Leben hat, gleichviel wie er sie sich verkörpert. Wertfreie Reali-

täten können keinen Lebenshalt verleihen. Die theoretischen Werte sind der theoretische Halt, den jeder Forscher braucht. Allein die strenge Trennung der theoretischen von den atheoretischen Werten auf Grund eines Ueberblickes über die Werte in ihrer Gesamtheit gibt in diesen Fragen theoretische Klarheit.

Endlich sei die enge Verbindung von nicht-psychologischen Begriffen mit der Theorie der Weltanschauungen noch an einem besonderen Punkte aufgezeigt. Wir sahen, wie Jaspers die Geistestypen einteilt, und daß seine Sympathie bei denen ist, die den Halt im »Unendlichen« finden. Vielleicht sagt man, diese Sympathie sei als unwesentlich leicht auszuschalten. Doch so liegt es nicht. Die Wertung bestimmt hier die gesamte Einteilung des Stoffes, die vom Nichts über den Teil zum Ganzen fortschreitet. Das Begrenzte, das den Halt gibt, erscheint als bloßer Teil, und die Weltanschauung, die sich an das Begrenzte hält, daher als eng und unzureichend. Ihr gegenüber werden die Weltanschauungen, die sich an das »Unendliche« halten, als die umfassenderen gelten müssen. Unter andern philosophischen Gesichtspunkten ist jedoch eine andere Einteilung möglich. Sie sei mit Hilfe eines Hinweises auf eine in dieser Zeitschrift früher veröffentlichte Abhandlung [1]) in Kürze verständlich zu machen gesucht, damit wenigstens angedeutet wird, wie hier positiv zu verfahren wäre.

Der Begriff des Unendlichen ist zweideutig. Es gibt etwas, das man negative Unendlichkeit nennen kann. Scheidet man von ihr die positive, die für sich als Ganzes zu einem »vollen Ende« gekommen ist, aber für uns endliche Wesen sich als über-endlich darstellt, also voll-endliche Totalität bedeutet in dem Sinne, wie man von der positiven »Unendlichkeit« Gottes oder der Welt redet, denen beiden doch nicht etwa das »volle Ende« f e h l t , so kann man darauf folgende Einteilung der Weltanschauungen gründen, die einen Halt geben. Die einen finden ihn im Begrenzten, d. h. im voll-endlichen T e i l , die andern im negativ-unendlichen, endlosen Ganzen, das in Wahrheit noch nicht das Ganze ist. So entsteht auch hier z u n ä c h s t die Alternative des beschränkten, geschlossenen Systems und der weiten, unbegrenzten, systemlosen Weltanschauung. Aber es gibt ein D r i t t e s. Man braucht den Halt weder im voll-endlichen Teil noch in der endlosen Totalität, sondern man kann ihn auch in dem über-endlichen oder voll-endlichen Ganzen suchen, das eine Synthese von beiden darstellt, und dann ergibt sich eine Form des

1) Vom System der Werte. Logos IV, S. 291 f. Das offene System. Die drei Stufen der Vollendung.

Philosophierens, die weder im begrenzten, geschlossenen System noch in der endlosen Systemlosigkeit ihren Ausdruck findet, sondern als Philosophie der voll-endlichen Totalität nach einem offenen System sucht.

Kants Weltanschauung gehört, wie ich glaube, in diese Klasse. Für sie hat Jaspers keinen Raum, und das ist kein Zufall. Solange er nur Psychologie der Weltanschauungen treibt und dabei Kants Ideen psychologistisch in »Kräfte« umdeutet, kann er für Kants Weltanschauung keinen Platz finden. Auch sonst muß er, da er selbständiges philosophisches Forschen der Absicht nach meidet, sich an die fertigen, »toten« Weltanschauungen halten. Die werdenden sind ihm unzugänglich. Er sieht sie gar nicht. Strebt er aber zugleich universale Betrachtung an, so darf er in einer Theorie der Weltanschauungen einen so ungeklärten Begriff wie den des »Unendlichen« nicht einfach übernehmen, und sobald er auf diesem Gebiet selbständig vorgeht, wird er sofort über die Psychologie hinaus zur Philosophie getrieben. Nur im Zusammenhang mit der »lebendigen« philosophischen Forschung ist also eine umfassende Theorie der Weltanschauungen möglich. Auch aus diesem Grunde muß die Psychologie, die sich auf das seelisch Wirkliche beschränken will, hier versagen.

Daß eine philosophische Tendenz in dem Buch lebt, die fortwährend über die selbstgesteckten psychologischen Grenzen hinübergreift, ist selbstverständlich kein Vorwurf, sondern auf das lebhafteste zu begrüßen. Soll diese Tendenz aber zur vollen Klarheit und Entfaltung kommen, so wird Jaspers sein biologistisch-psychologisches »Gehäuse« nicht nur zufällig und gelegentlich, sondern bewußt und grundsätzlich sprengen müssen. »Durchlöchert« ist es schon, also kann die Mühe nicht mehr groß sein. Vielleicht gibt er dann auch das mehr an Kierkegaard als an Kant orientierte Entweder-Oder des antithetischen und antinomischen Denkens auf, das weniger theoretisch als moralistisch orientiert ist, und sucht, wie der »echte« Philosoph es tun muß, überall sowohl das Eine als auch das Andere positiv zu sehen. Nur durch ein heterothetisches oder heterologisches, nicht durch antithetisches Verfahren wird die Betrachtung wahrhaft universal. Das »Paradox« entsteht nur aus einem einseitigen Rationalismus mit umgekehrten Vorzeichen, der ebenso »lebensfeindlich« ist wie der positive Rationalismus und gar nicht so tiefsinnig, wie harmlose Gemüter glauben. Paradoxien können sogar sehr »billig« sein. Es ist viel »tiefer«, die Welt nicht paradox zu denken, freilich auch viel schwerer ....

Jedenfalls: kommt Jaspers aus seinem biologisch verengten Kierkegaard-Nietzsche-Gehäuse glücklich heraus, dann wird sein nächstes Werk nicht mehr eine psychologische »Puppe«, sondern ein philosophischer »Schmetterling« sein, der als Psyche auch dem Psychologen lieb sein muß, und der frei fliegt, um in Wahrheit die Welt in ihrer Totalität zu überschauen, d. h. nicht allein die eine, die »seelisch wirkliche«, sondern auch die andere, für die Weltanschauungen viel »wichtigere« unwirkliche Welt der Werte. Dann erst wird die Betrachtung wirklich universal, wie Jaspers sie jetzt nur anstrebt. Schon heute aber sagen wir angesichts des Reichtums an Gedanken und Einsichten, die sein Werk trotz seiner Lebensprophetie bietet, mit biologistisch klingenden Versen aus unserer größten Dichtung, deren »Weltanschauung« wir in dieser Psychologie der Weltanschauungen vermissen, und die doch wenigstens als »klinischer Fall« wohl ein Stelle verdient hätte:

»Freudig empfangen wir
Diesen im Puppenstand.«

Die Grundlagen der griechischen Plastik.

Von

Ernst Bernhard. (Berlin).

Die am meisten charakteristische Tat des griechischen Geistes wird immer bleiben, gegenüber der im Grenzenlosen und Kolossalen, in unendlichen Zeiten und Räumen schwelgenden Phantasie des Orients die Bedeutung von Maß und Gestalt, fest umgrenzter Form und bestimmter Individualität zur Geltung gebracht zu haben. Diese Gesinnung wird allen Lebensgebieten von Kunst und Religion bis zu Wissenschaft und Staat aufs schärfste aufgeprägt; von hier aus läßt sich die hellenische Kultur als ein von einheitlichen Tendenzen getragenes Ganzes begreifen und deuten. Innerhalb dieses Kulturkreises erscheint aber die Plastik als eine Leistung, die in den tiefsten Schichten der griechischen Seele wurzelt, von den reichsten ihrer Energiequellen her gespeist wird. Gerade zu dem Bewußtsein der Gegenwart sprechen hier am reinsten alle Kräfte und Richtungen dieses unvergleichlichen Volkes; hier offenbart sich sein ganzer Reichtum, all die Fülle, Anmut, Feinheit, Kraft und Aktivität seines Wesens.

Die einzelnen Seiten, nach denen sich die griechische Kultur entfaltet, erscheinen heute in der Regel viel zu sehr zersplittert in Philologie, Poesie, Philosophie, Archäologie, politisch-soziale Geschichte, die sich mehr oder minder gegeneinander isolieren. Gewiß ist diese Differenzierung vom Standpunkt der Methode wie des Betriebes der Wissenschaft aus unvermeidlich und notwendig; daneben wird immer das Feld noch freibleiben für eine synthetische Betrachtungsweise, die eine Kultur als Totalität auffaßt, wobei die Einheitlichkeit der Kräfte hervortritt, die das Ganze tragen und durchfluten und als deren Ausfluß die einzelne Leistung begriffen wird. Daß diese Einheitlichkeit gerade innerhalb der griechischen

Kultur in besonders deutlichen Zügen heraustritt, ist natürlich selbst eine charakteristische Tatsache. Wir werden versuchen, die Plastik als Kulturphänomen, als Brennpunkt allgemeiner Tendenzen, ja der Nationalität überhaupt zu deuten, indem wir einzelnen Richtungen der griechischen Geistesstruktur nachgehen. Die großartige bildnerische Leistung selbst wird in ihren Grundlagen begreiflicher und durchsichtiger, wenn wir die gleichen Kräfte, die hier mit höchster Intensität aufgipfeln, auf anderen Gebieten, bei anderen Gelegenheiten und abgesehen von ihrer Bedeutung für die Skulptur am Werke sehen.

Die griechische Plastik bringt ihre eigensten und stärksten Seiten zur Entfaltung in der Darstellung der idealen nackten Jünglingsgestalt. Betrachten wir eine dieser auf die klassische Zeit des 5. Jahrhunderts zurückgehenden Statuen, etwa den Doryphorus des Poliklet oder dessen Jüngling mit der Siegerbinde (den sogenannten Diadumenos), den herrlichen Florentiner Idolino oder den Mars Borghese im Louvre, um nur an ganz bekannte Werke zu erinnern: jugendliche Gestalten voller Kraft und Spannung, leicht bewegt und doch fest in sich beschlossen treten uns entgegen. Die Körperformen sind allseitig schön ausgebildet, aber nie bis zur Ueppigkeit herausentwickelt. Scharf und präzis wird ein Glied gegen das andere begrenzt, besonders deutlich ist der Torso gegen die Extremitäten abgesetzt. Fest umschließt die Silhouette die Erscheinung, einfache Proportionen gliedern den Körper in leicht faßbare Teile. Der Mechanismus der Gelenke, überhaupt die Funktion aller Glieder wird zu voller Klarheit gebracht. Insgesamt ein einheitlicher Organismus, dessen für sich bestehende und durchgebildete Teile doch entschieden dem Ganzen untergeordnet sind. Ueber der ganzen Gestalt lagert endlich jener einzige, unsagbare Hauch hellenischer Schönheit, diese wunderbare Mischung und Harmonie von Herbheit und Kraft, Wucht und Ruhe, Anmut und Ebenmaß, die wir wohl nach ihren verschiedenen Ausstrahlungen hin verfolgen und deuten können, deren innerstes schöpferisches Prinzip aber stets etwas Geheimnisvoll-Unnahbares umwittert. — Bemerkt sei noch, daß der Anblick der zahlreichen namentlich in Marmor ausgeführten Kopien in unseren Museen keineswegs einen vollen Begriff griechischer Formenklarheit übermitteln kann. Es ist bezeichnend, daß gerade im klassischen 5. Jahrhundert die Bronzetechnik, die die Form besonders vereinfacht und alle Konturen und Grenzlinien aufs schärfste herausarbeitet, als »wahrhaft vornehme Technik«, wie sich Furtwängler ausdrückt, dasteht, während der Marmor, der das

feinste Raffinement der Oberflächenbehandlung zuläßt, erst im 4. Jahrhundert dominiert.

Alles was den griechischen Geist passiert, wird in der klassischen Epoche den gleichen Prinzipien von Einfachheit und Klarheit, fester Bestimmtheit und Verdrängung alles Unwesentlichen unterworfen, gleichwie ob es sich um Grabreliefs oder Tempelfriese, Tongefäße oder geschnittene Steine handelt. In höchster Reinheit triumphiert dieses Ideal in dem griechischen Tempel: es muß unmittelbar erlebt werden, mit welcher Schärfe und Sicherheit hier ein Stück Raum aus der Umwelt herausgeschnitten wird, wie streng und straff die Masse gegliedert ist, wie anschaulich und faßlich das Verhältnis von stützenden und lastenden Teilen gemacht worden ist. Es sind dieselben präzisen Konturen und großen Linien, die uns innerhalb der Plastik bereits begegnet sind. Von der gleichen Art ist es, wenn die Griechen in der Literatur z. B. die einfache, knappe Form des Epigramms aufbringen, wo es darauf ankommt, einen Gedanken bei stärkster Konzentration und Prägnanz klar und anmutig auszudrücken. Der Orient, der sich am bunten Teppich weitschweifiger Rede ergötzt, hat nichts Entsprechendes aufzuweisen. Wenn in der Plastik die Form durch die fest-umrandende Kontur bestimmt und der Formenzusammenhang völlig geklärt wird, wenn in der Architektur der Raum durch scharfe sichere Ausschnitte festgelegt wird, so offenbart sich in räumlicher Anschauung, im Nebeneinander, eine Auffassungsweise, die ebenso in der zeitlichen Form des Nacheinander wiederkehrt. Die regelmäßige Gliederung und eindeutige Fixierung kommt hier durch den Rhythmus zustande, der die Zeitreihe ordnet und übersichtlich macht[1]. Das in aller Reinheit durchgeführte rhythmische Prinzip bildet bekanntlich im Gegensatz zur neueren Poesie den Lebensnerv aller griechischen Dichtung; auf der gleichen Grundlage beruhte, soweit wir davon wissen, die ganze antike Musik. Ihre Melodie scheint in einer straff rhythmisierten, rein homophonen Linie geführt worden zu sein, in deren durchsichtig einfachem Unisono sich gegenüber den akkordlich harmonisierten Klangmassen der modernen Polyphonie jedenfalls für das griechische Wesen bezeichnende Züge ausprägten.

Die plastische Klarheit, Durchsichtigkeit und Bestimmtheit bildet eine der Grundtendenzen des griechischen Geistes, die gleicher-

[1]) Umgekehrt gelangt man bei rhythmischer Ausbildung des Bewußtseins wieder zu plastisch klaren Linien und Körperbewegungen. Dies war mehrfach als ungesuchter Nebenerfolg z. B. bei Vorführungen der von J. Dalcroze in Hellerau geschaffenen rhythmischen Gymnastik zu beobachten.

weise in Philosophie, Wissenschaft, Staatsverfassung, Dichtung, vor allem aber schon in der Sprache zum Ausdruck kommt. Sie ist wie Curtius sagt, die »erste geschichtliche Tat der Hellenen und diese Tat ist eine künstlerische«. Diese Sprache ist übersichtlich, einfach und präzis wie ein griechisches Relief, aber gleichzeitig von wunderbarer Fülle, Biegsamkeit und Durchbildung der Form. Die Verbalformen stellen geradezu »ein für alle Zeiten gültiges System der angewandten Logik dar«. In der eindeutigen Bestimmung und Festlegung aller Inhalte durch den Begriff erblicken denn auch Sokrates, Plato und Aristoteles überhaupt Ziel und Aufgabe der Wissenschaft. In jugendfrischem Erobererrausch überwindet das griechische Denken alle Widerstände der Wirklichkeit und baut sich nach seinen Maßstäben ein Weltbild auf, dem das Ideal eines in sich beschlossenen Kosmos von Ordnung, Harmonie und Gesetzmäßigkeit zugrunde liegt.

»Und was in schwankender Erscheinung schwebet,
Befestiget durch dauernde Gedanken.«

Die richtige begriffliche Definition, die ihren Gegenstand fixiert und mit sauberer Kontur umrandet, wird denn auch so hoch geschätzt, daß Plato ausrufen darf: »Der soll für mich wie ein Gott sein, der da richtig einzuteilen und zu definieren vermag.« Um dieses Definieren kreist die Arbeit der griechischen Philosophie, während die weniger scharf-, aber vielleicht tiefsinnigere Spekulation der Inder das Sein unaussprechlich und unbestimmbar findet. Der indische Weise, nach dem Wesen des Brahma gefragt, schweigt, erwidert aber schließlich nach wiederholten Fragen: »Ich lehre es dich ja, aber du verstehst es nicht. Dieser Atman ist Stille.«

Klare Auffassung, eindeutige Bestimmtheit, Präzision der Abgrenzung und Formgebung, das sind einige Grundbegriffe der griechischen Kunst, deren Zusammenhang mit den übrigen Gebieten der Kultur soeben angedeutet wurde. Sie sind für das Ganze des plastischen Kunstwerks wie für die einzelnen Teile als solche maßgebend; noch nicht ist aber darin das feine Verhältnis der Teile untereinander genügend zum Ausdruck gekommen. Gerade in den Proportionen liegt vornehmlich das Geheimnis jenes glücklichen Ebenmaßes und Einklangs, jener Eurythmie, die der griechischen Schönheit ihre einzigartige, charakteristische Tönung verleiht. Der Orient sucht durch das Ungeheure seiner Masse zu imponieren; man denke an die assyrischen Paläste mit den kolossalen geflügelten Stieren, die Riesenbauten von Ninive (Kujundschik), Babylon, Nimrud (Khorsabad), die gewaltigen Schöpfungen der Perser in Perse-

polis, die ägyptischen Sphinxe, Königs- und Götterstatuen oder die Tempel von Karnak und die Pyramiden. Die Griechen suchen dagegen nicht durch gigantisch aufgetürmte Massen, durch quantitativ ungeheuere Mächte, sondern allein durch die feine Beziehung, Abstimmung und Anordnung der Teile untereinander zu wirken. Besonders in der Architektur kann sich der Sinn für harmonische Verhältnisse und Teilungen, den wir in der Konzeption der Statue am Werke spüren, innerhalb räumlich weiter Dimensionen in ganz reinen Gestaltungen ausleben. Jede Modifikation in Abstand, Stärke und Zahl der Säulen hat hier sofort eine entsprechende Veränderung der übrigen Bauglieder zur Folge. Es ist der Triumph des Geistes, daß der stolz und prachtvoll aufragende, weiträumige und monumentale Parthenon seinen physischen Abmessungen nach gegenüber der enormen Massenhaftigkeit der orientalischen Bauten völlig verschwinden würde. Kein Zufall, daß auch die nach Raum und Masse gewaltigsten Bauten innerhalb der Griechenwelt doch nicht in Hellas selbst entstanden sind: so das Artemision von Ephesus, die Zeustempel von Agrigent und Selinunt, das Heraion von Samos.

Wie in der Kunst hat auch das ruhige, besonnene Maßhalten zwischen den Extremen, die Abneigung gegen alles Ueberschwängliche, Monströse, Kolossal-Phantastische als Lebensideal seine Bedeutung. Die Tendenz zu Ordnung, Maß, Gestalt hat ihre bezeichnende Verkörperung gefunden in dem für das hellenische Leben überaus bedeutsam Begriff der *Sophrosyne*. Von ihm her ist z. B. in der antiken Tragödie das Wesen des Chors zu verstehen: er hat die Aufgabe, mitfühlend die leidenschaftliche Teilnahme und heftige Erschütterung des Zuschauers zu dämpfen und durch besonnene Betrachtung auf das rechte Maß zurückzuführen. Den reinsten philosophischen Niederschlag hat aber dieses Lebensgefühl in der Ethik des Aristoteles erhalten. Hier wird das Sittlich-Richtige stets als die Mitte zwischen zwei Extremen bestimmt. So bildet etwa zwischen Kühnheit und Furchtsamkeit Mannhaftigkeit, zwischen Verschwendung und Knickerei Vornehmheit die rechte Mitte, während Freundlichkeit die Extreme der Grobheit und Kriecherei, Gelassenheit aber die das zu zornigen oder zu stumpfen Menschen zu vermeiden weiß. In diesen Zusammenhang gehört auch jene antike Furcht vor dem Neid der Götter bei allzugroßem Glück; hier wurzeln jene später banal gewordenen Maximen der aura mediocritas, des ne quid nimis usw. Vom klassischen Kunstwerk gilt wörtlich das gleiche Kriterium, das Aristoteles für die sittlich recht vollzogene Handlung aufstellt: man dürfe weder etwas davon weg-

nehmen noch etwas hinzufügen. In dem Ideal der *Kalokagathie* endlich ist diese Verschmelzung oder sogar Einheit ethischer und ästhetischer Maßstäbe zu anschaulichstem Ausdruck gelangt.

Die Empfindlichkeit für die kleinsten Unterschiede, Störungen und Verschiebungen der Proportionen, die, wie wir sehen, der bildenden Kunst und vor allem der Plastik der Griechen eignet, ist nur Sonderfall einer allgemeineren, für sie charakteristischen Schärfe und Subtilität der Auffassung, die auch den delikatesten Nuancen zu folgen vermag, einer Feinheit der Sinnesorgane, die manchmal fast ans Wunderbare grenzt. Dennoch detaillieren sie nicht etwa, sondern das scharfe Wahrnehmen geht der Synopsis, dem Gestalten voraus, wird in die Schöpfung hinein verflößt und klingt nur als Oberton weiter mit. Die Werke der reifen Plastik setzen ein so durchgebildetes Erleben von Linien und Formen voraus, daß unsere geistigen Werkzeuge dagegen stumpf erscheinen müssen: schon ganz diskrete Andeutungen genügen hier der Sensibilität, um darauf anzusprechen. In der Architektur können wir einen Blick hinter den Schleier ihrer künstlerischen Geheimnisse werfen. Die unsagbar glückliche, wohlig-leichte Wirkung eines Werkes wie des Parthenontempels baut sich trotz der scheinbar völlig ungesuchten Einfachheit des Ganzen auf sehr komplizierten Rechnungen auf. Damit die Vertikalen möglichst lotrecht erscheinen, sind die Mauern der Cella und die Achsen der Säulen nach dem Mittelpunkt des Baues zu ganz leicht geneigt. Alle Horizontalen, die Linien von Stylobat wie Architrav schwellen nach der Mitte hin in leisen Kurven an und senken sich ein wenig nach den Seiten, da die mathematisch genaue Grade dem empfindlichen Auge sonst muldenförmig erscheinen würde. Hierzu kommt noch eine seitwärts gegen den Tempel gerichtete Krümmung dieser Linien. Schließlich sind die Säulen nach den Ecken zu verstärkt und enger gestellt, um nicht gegenüber der scharf fixierten Mittelpartie zu dürftig auszusehen.

Analoge Feinheiten scheinen in manchen Tragödien des Sophokles und Euripides wiederzukehren, an denen man gewisse, den Aufbau des Dramas durchziehende symmetrische Anordnungen und Steigerungen der Verszahlen festgestellt hat [1]). Die Frische und Subtilität der griechischen Auffassung verrät sich schon in den einfachsten Ausdruckselementen, z. B. der reichen Differenzierung des Sprachlautes. W. Schlegel hat dieselbe einmal trefflich charak-

[1]) Ob derartige Symmetrien sich nur für die Metrik einzelner Teile oder ob sie sich für das Ganze der Dichtung nachweisen lassen, erscheint zweifelhaft und wird z. B. von Th. Zillinski durchaus bestritten.

terisiert, indem er den Griechen folgendermaßen zum Deutschen sprechen läßt: »Ihr unterscheidet nicht ϑ vom τ das säuselnde ζ, von dem es zweifelhaft sein kann, ob es für σδ oder δσ stände, stoßt ihr auf eure heftige Art heraus; φ und das römische F gilt euch gleich; . . . ihr verwechselt die Diphtonge αι und ει, die nicht das geringste gemein haben, οι und ευ.« Unter diesen Verhältnissen ist denn auch kein Wunder, daß Theophrast noch nach Jahren des Studiums von einer attischen Gemüsefrau als Fremdling erkannt wird oder daß Schauspieler wie Hegeloches, Redner wie Demosthenes wegen eines gelegentlichen Aussprachefehlers allgemein von den Athenern verspottet werden. Es ist von der gleichen Art, wenn in der griechischen Musik noch Tonschritte bis zu einem Umfang von Vierteltönen und noch kleineren Abstufungen unterschieden wurden. Ueberhaupt wird trotz bester Akustik des griechischen Theaters nur unter Voraussetzung einer äußerst verfeinerten Auffassungsfähigkeit verständlich, wie schwachklingende Saiteninstrumente und menschliche Stimmen in den weiten Räumen wirken konnten. Die leicht ansprechende Sensibilität und tiefe Erregbarkeit der griechischen Psyche kommt schließlich in extremer Weise in der Ekstase des Dionysosdienstes zum Ausbruch, einer Erscheinung, auf die wir noch in anderem Zusammenhang zurückkommen werden.

Um die hellenische Skulptur zu ermöglichen, mußte zu dieser allgemeinen Empfindlichkeit, Feinheit und Fülle der Auffassung eine ganz spezifische Gier nach den Tastbarkeiten, dem Bleibenden, Schweren, Ruhenden an den Dingen kommen. Die Griechen sind auch nach dieser Richtung hin das vorwiegend plastisch veranlagte Volk gewesen, dessen Kultur und Anschauungen nach allen Seiten ein plastisch-substantielles Ideal durchzieht. Das griechische Bewußtsein wendet sich voll aufgeschlossen den ruhenden Seiten der Dinge zu, saugt sich an ihnen fest und proklamiert sie zum Seienden schlechthin. Indem hier von allem Veränderlichen abstrahiert wird — nirgends freilich radikaler als bei den eleatischen Philosophen — tritt mit der Erklärung der *Bewegung* eine schwierige Aufgabe an das Denken heran, die in charakteristischer Weise gelöst wird. Die kontinuierliche Bewegung wird nicht als solche erfaßt, sondern muß erst zerlegt und gewissermaßen in zahllose ruhende Partikel zertrümmert werden, ehe sie aus einer Summe diskreter Elemente zusammengesetzt und so begreiflich werden kann. Für die Eleaten ist jede Veränderung geradezu eine Sinnestäuschung, von der sich das dem wahren, plastisch-ruhenden Sein der Welt zugewandte Denken nicht beeinflussen läßt. Von Thales

bis Demokrit suchen die griechischen Forscher nach dem bleibenden, einheitlichen, unveränderlichen Prinzip aller Dinge, der Urmaterie; alles Fließende, Endlose, Unbestimmte wird abgelehnt. Selbst der sonst ganz abseits stehende Jonier Heraklit, der in Kleinasien lebt, macht in dieser Hinsicht dem plastisch-substantiellen Trieb ein deutliches Zugeständnis. Auch dieser rätselvolle große Hellene kommt nicht aus ohne die Annahme einer Urmaterie, die er in dem Feuer, dem beweglichsten der Elemente, erblickt. Zur höchsten Reinheit und einer historisch äußerst folgereichen Gestalt ist diese Denkrichtung aber auskristallisiert in Platos Ideenlehre. Die platonischen »Ideen« sind ja gerade die reinen bleibenden Urbilder, die wahren ruhenden Wesensformen der Dinge, deren eigentliches Sein nur gebrochen, fragmentarisch und undeutlich durch die empirisch-sinnliche Erscheinung hindurchschimmert. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß sich auch die Ideale der griechischen Kunstpraxis in weitgehender Uebereinstimmung mit platonischen Anschauungen befinden. Man hat es stets als einen wichtigen Zug der griechischen Kunst empfunden, daß sie die Erscheinungen nach ihren bleibenden Verhältnissen darstellt oder anders gesprochen: daß sie den Einzelfall auf einen Typus bringt, den sie aus den singulär zufälligen Elementen der empirischen Wirklichkeit herausschält. Künstlerischer Typus und platonische Ideen entsprechen sich in gewissem Umfange, ja können einander nach einzelnen Seiten beleuchten, weil beide an der gleichen Wurzel entsprungen sind.

Der Hang zur ruhenden, fest-bestimmten Form, die Sehnsucht nach der reinen ausgeglichenen Schönheit und abgestimmten Harmonie ist nun keineswegs in gerader Linie aus den Kräften und Stimmungen des griechischen Lebens als dessen feinste Blüte, dessen letzte Erhöhung und Vollendung aufgewachsen. Weit eher soll die ästhetische und logische Gestaltung des Daseins mit der Zerrissenheit, Unsicherheit und den stürmischen Konflikten der Wirklichkeit versöhnen, deren tiefe Erregungen und Erschütterungen zum Abklingen bringen. Hinter der lichten Klarheit und gemessenen Ruhe des griechischen Wesens liegen noch Schichten, die von ganz anderen Mächten beherrscht werden. Hier hat keineswegs, wie sie im Grunde noch Schiller sah, ein Volk von Sonntagskindern gelebt, die das Festkleid sozusagen niemals abzulegen brauchten. Nietzsche hat zuerst darauf hingewiesen daß hinter dem daseinsfrohen, heiteren Griechentum noch dunkle Schatten und Hintergründe lauerten. Die hellenische Schönheit ist geboren aus einer tiefen und starken

Spannung; sie ist der Gegenwurf gegen alle jene Stimmungen und Strömungen, die um die Sphäre des Fragwürdig-Ungewissen, Unruhig-Aufgeregten, Pessimistisch-Melancholischen kreisen. Auf diesen Sonnenkindern lastete in Wahrheit das Dasein mit aller Schwere, und nur ihre ästhetische und logische Kraft, ihr Wille zu Maß und Gestalt rettete sie vor dem Zusammenbruch. Im Grunde ihrer Seele lebte in aller Schärfe ein Gefühl von dem Fragwürdigen, Unbegreiflichen, Mystischen und Ungewissen des Daseins, das schon aus dem griechischen Mythus in schicksalsschweren, tief-pessimistischen Zügen hervorbricht. In den Mythen — man denke nur an die Oedipussage oder die Geschicke des Atridengeschlechts — sind Jammer und Qual, Fluch und Leid, Trauer und Grauen zu einem furchtbaren Mene Tekel aufgetürmt. Selbst die Götter sind bei den Griechen nicht eigentlich glücklich; auch über ihnen waltet Moira, das unerbittliche Verhängnis. Heroen wie Prometheus, Herakles, Odysseus sind leidende, tragische Gestalten. Das Herrlichste stirbt in der griechischen Sage jung. In der Dichtung kehrt das Motiv von dem Neid der Götter, von dem unseligen, leidvollen Los der Menschen immer wieder, eine Stimmung, die in Sophokles tief-pessimistischer Klage »Nicht geboren zu sein, o Mensch, ist das beste« ihren klassischen Ausdruck und Gipfelpunkt findet. Von den Festen der Athener sagt Perikles in seiner Grabrede, sie seien gemacht, um die Trauer des Daseins zu unterbrechen.

Auch die durchlebte Gegenwart des Griechen stand ständig unter schwerem Druck. Wie in den kleinen italienischen Stadtrepubliken des Trecento war der Boden der antiken Polis zerklüftet von den heftigsten Kämpfen der Parteien und Einzelnen. Dauernd herrscht ein Terror, der die Existenz aller ununterbrochen durch Neid, Mißgunst, Verleumdung, Anklage, Verbannung oder Tod bedrohte. Neben den inneren Verfassungskonflikten sehen wir schließlich den Machtkampf *zwischen* den einzelnen Gemeinwesen ausbrechen, so etwa das furchtbare Ringen zwischen Sparta und Athen. Zieht man dabei ihre gewaltigen Kulturleistungen in Betracht, so verstanden es die Griechen, wie grade im Hinblick auf ihr stürmisch bewegtes Leben gesagt werden konnte, Blumen zu ziehen in den feurigen Schlünden von Vulkanen und Musentempel zu bauen an dem Rande stets tobender Lavaströme. Trotz oder gerade in bewußter Ueberwindung aller pessimistisch-melancholischen Unterströmungen und angesichts der großen Unsicherheit ihres Daseins wird das Leben von den Griechen dennoch mit resignierend gefaßter, männlicher Kraft bejaht und durch freie große Bilder verklärt.

So werden die qualvoll beklemmenden Ereignisse des Mythus in der Tragödie zum Kunstwerk emporgehoben. Dem Bewußtsein werden in weihevoller Gestalt alle Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins vorgehalten, um sie in dieser Fassung ertragen zu können, um sich mit ihnen zu versöhnen und so die Seele zur Sophrosyne zu geleiten. Aristoteles Lehre von der Katharsis, der Reinigung des Innern von Affekten und Leidenschaften durch das Drama hat gerade für die Griechen einen besonders guten Sinn gehabt. Gleich dem Regenbogen über dem Wasserfall baut sich bei ihnen der schöpferische Gedanke, über alle Unsicherheiten des Lebens triumphierend, in Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Religion mit souveräner Kraft ein eigenes Reich auf. Die Griechen, so durfte Nietzsche im Hinblick auf ihre Göttergestalten sagen, mußten, um überhaupt angesichts der Schrecknisse und Abgründe des Daseins leben zu können, »vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen«.

Noch von einer anderen Unterströmung wird das Gleichgewicht und schöne Maß, die Besonnenheit und gehaltene Ruhe des griechischen Geistes her erschüttert. Eine tiefgehende Erregung und Ueberfülle von Vitalität, die in dem Ueberschwung und der Ekstase des Dionysosdienstes zur Entladung kommt, droht, alle festen Schranken zu durchbrechen. Diese religiöse Ueberspannung, die dem homerischen Zeitalter noch fremd ist, tritt erst im 6. Jahrhundert auf, eine Tatsache, die auf für uns bedeutsame Zusammenhänge hinweist. Der von orgiastisch-enthusiastischen Aeußerungen begleitete Aufregungskult kommt auf und wird begünstigt von einer Zeit allgemeiner Gärung, die unter schärfsten Reibungen und Konflikten heftige Umwälzungen in politisch-sozialer Hinsicht durchmacht und in der ein starker Individualismus allenthalben zum Durchbruch gelangt. Gerade unter den Stürmen dieses 6. Jahrhunderts wird nun die Blüte der klassischen Form im 5. vorbereitet, der dionysische Ueberschwung muß zu apollinischer Klarheit gebändigt werden. So hat das Drama der Griechen unmittelbar von der Gestaltung und Disziplinierung dionysischer Erregungen seinen Ausgangspunkt genommen.

Die homerische Zeit mit ihrer ruhigeren, gleichmäßig-hellen Gefühlstemperatur findet den Abschluß und das erklärende Gegenbild ihrer Entwicklung in der unpersönlichen, objektiven Gesetzlichkeit des Epos. Entsprechend der stärkeren Bewegtheit des Lebens und der gesteigerten Intensität seiner Kräfte rückt seit dem 6. Jahrhundert das Drama mit seiner strafferen Gliederung und Gestaltung des Stoffs in den Mittelpunkt der Kultur. Ihren

krönenden Abschluß bildet aber schließlich die Plastik, die die organisierend-bändigende Kraft der Form am reinsten triumphieren läßt, die die Disziplinierung und völlige Konzentration des Willens mit der Darstellung der menschlichen Figur in unmittelbarster Lebendigkeit anschaulich macht.

Mit alledem haben wir an Zusammenhänge von weittragender Bedeutung gerührt, ohne daß wir etwa glauben, damit den Willen zu Gestaltung und Schönheit restlos abgeleitet und erklärt zu haben. Das Charakteristische bleibt ja gerade, wie die Griechen auf das Erleben der Welt reagieren und sich von dem auf ihnen lastenden Druck zu befreien suchen. Andere Völker haben bei ähnlichen Eindrücken und Lagen doch ganz andere Auswege gesucht: entweder werden alle schweren, rätselhaft-unverständlichen Schicksale als Winke einer belohnenden, prüfenden oder strafenden göttlichen Allmacht gedeutet, oder dieses Dasein erscheint in seiner Totalität als ein immer von neuem gebärendes, ewig zerstörendes Getriebe, das sich gleich dem Jaggernautwagen bluttriefend durch die Zeiten dahinwälzt und von dem nur völlige Negation befreit. Alle Sehnsucht aber richtet sich nach einem fernen Nirvana, das stilles Verlöschen und Erlösung verheißt. Die Griechen bejahten im Gegensatz hierzu das Dasein als solches trotz aller Grauen und Abgründe, indem sie es zum Bilde gestalteten, indem sie allen Lebensinhalten die ästhetischen und logischen Formen ihres Geistes aufzuprägen suchten.

Die griechische Plastik verkörpert unmittelbar jenen mächtigen Willen zum Dasein, dessen jugendlich-frische Kraft sich erst an der Größe des zu überwindenden Widerstandes voll bewährt. In nahem Zusammenhang steht hiermit die Tatsache, daß gerade die Plastik nach ihren Stilprinzipien angesehen besonders in den willensmäßigen Seiten der menschlichen Existenz wurzelt. Nach dieser Richtung konvergieren denn auch bei den Griechen alle Faktoren; in den nackten Jünglingsgestalten der klassischen Epoche finden diese Tendenzen aber ihren reinsten Niederschlag. Der Körper ist hier bei aller Ruhe aktionsbereit, von Spannungen geladen; alle Glieder werden mit energischer Konzentration von einem einheitlichen, zielbewußten Ich zusammengenommen und bleiben um die zentrale Achse versammelt. Aus dem Kopf spricht klares, sicheres Wollen, kühle Ruhe, nüchterne Besonnenheit. Nicht das gefühlsmäßig gestimmte, weicher geformte Weib, sondern der aktive Mann steht im Mittelpunkt der Darstellung und Stilentwicklung. Erst im 4. und 3. Jahrhundert gelangt der weibliche

Körper zu seinem Recht, während seine Behandlung und Auffassung vorher im großen und ganzen der der männlichen Figur entspricht. Ebenso tritt die vollausgebildete männliche Gestalt in ihrer höchsten Reife und die des knabenhaften Jünglings, wo alles erst schwache Andeutung und Möglichkeit ist, als Gegenstand der Plastik weit zurück vor der Bedeutung des jugendlichen Mannes, dessen Formen entwickelt, aber noch nicht völlig ausgewachsen sind. Der Eindruck einer latenten Spannung und Aktivität wird eben gesteigert, indem nicht eine voll sich ausbreitende, ganz in Erscheinung tretende Kraft zur Darstellung gelangt, sondern eine Stärke, die sich, mit Winkelmann zu sprechen, erst meldet, wie die Morgenröte zu einem schönen Tage.

Angesichts der Tatsache, daß gerade die Jünglingsgestalt zentrale Aufgabe der bildenden Kunst wird, sei im Vorbeigehen jener innigen, verwandtschaftlichen Beziehungen gedacht, die das Griechentum in besonderem Maße mit allem Jugendlichen verband. Bei den griechischen Dichtern und Denkern ist, wie Burckhart bemerkt, die Jugend das »einzig wahre Lebensalter«; bei keinem Volke werden deren verschiedene Stufen auch sprachlich so sorgfältig fixiert wie hier. Die Götter werden in ein jugendliches Alter versetzt. Ueberhaupt hat die ganze hellenische Kultur etwas Jünglingshaftes. Mit der spezifisch kühnen und raschen Genialität des jugendlichen Geistes bringt dieses Volk die tiefsten Gedanken und höchsten Kunstwerke der Menschheit sozusagen im ersten Anlauf hervor. Ebenso entspricht der Jugend nicht eine auf einzelne Ziele und Aufgaben eingestellte Tätigkeit, die mit vorsichtig kühlem Abwägen aller Mittel fortschreitet, sondern ein in freier Produktion verschwenderisch nach allen Seiten sich entwickelndes Wirken und Schaffen, wie es die hellenische Kulturarbeit auszeichnet. Zwei wunderbare Jünglingsgestalten stehen denn auch wie symbolische Wegzeichen am Anfang und Ende der griechischen Geschichte: Achill und Alexander.

Wir wiesen bereits darauf hin, daß die Plastik aus einer überwiegend aktiv-willensmäßig gerichteten Gesinnung heraufwächst. Epochen und Völker, die alle objektiven Werte und Gesetzmäßigkeiten durch kritische Reflexion zersetzen oder bei denen das Individuum, in der Anschauung eines Unendlichen aufgehend, sich mit asketischer Lebensführung in seine Innenwelt zurückzieht, sind kein günstiger Nährboden für eine große schöpferische Skulptur. Anders dagegen jene wehrhaften männlichen Zeiten einer ritterlichen Kultur, voll Kraft, Kühnheit, Trotz und Wagemut, wie sie

etwa das 12. Jahrhundert in Deutschland oder die Frührenaissance in Italien aufweisen, wo der einzelne sich im allgemeinen Wettstreit nur durch vielseitige Durchbildung und völlige Disziplinierung des Körpers Geltung verschaffen kann[1]).

Abgesehen von dem jugendlich-frischen Temperament und der unverbrauchten Instinktgrundlage, wird das Aufkommen jener willensmäßig gestimmten Gesinnung bei den Griechen noch in besonderem Maße von der großen individualistischen Tendenz begünstigt, die ihre ganze Kultur durchzieht. Auf Freiheit und Bürgerpflicht baut sich die griechische Polis auf; die Gegensätze von Oligarchie und Demokratie verschwinden, wie Wilamowitz-Möllendorf betont, vor dem gemeinsamen Grundzuge der Selbstverwaltung einer freien Gemeinde. Das ganze triumphale Hochgefühl der Freiheit klingt aus jener Stelle von Aeschylos Persern wieder, wo die Perserkönigin sich nach dem Herrscher des athenischen Volkes erkundigt und ihr die Antwort wird: »Keinem Mann zu Dienst verpflichtet sind sie und keinem untertan.« Thucydides läßt durch Perikles Mund Athen preisen, weil jeder dort leben könne, wie er wolle und selbst ein so scharfer Kritiker wie Plato erkennt die freie Sittlichkeit der Athener an, da die Guten unter ihnen »allein, ohne Zwang aus der reinen Natur heraus, wahrhaftig und ungekünstelt gut sind«. Wie in den italienischen Stadtrepubliken des Trecento und Quattrocento entbrennt zwischen den Individuen der griechischen Polis ein freier Wettstreit, der alle Willenskräfte freisetzt, alle aktiven Impulse und intellektuellen Energien entfesselt und die feinsten Blüten des griechischen Geistes zeitigt. Die schweren Opfer, mit denen diese Entwicklung freilich

---

[1]) Man wird in Castigliones »Cortegiano«, der das Wesen des italienischen Renaissancemenschen zusammenfast, ähnliche Forderungen finden, wie sie bereits an den vollkommenen Mann der deutschen Ritterzeit, die auch eine wahrhaft große und herrliche Plastik hervorbrachte, gestellt wurden. »Ein vollkommener Mann soll siebenerlei Behendigkeit haben. Er soll verstehen reiten, schnell auf- und absitzen, traben und rennen, umwenden und im Reiten etwas von der Erde aufheben. Zum zweiten soll er schwimmen und tauchen, zum dritten schießen mit Armbrust, Büchse und Bogen, zum vierten Klettern an Leitern und Stangen und Seil, zum fünften gut turnieren, stehen und tjostieren, zum sechsten ringen, parieren und fechten mit der linken Hand wie mit der rechten und weit springen, zum siebenten wohl aufwarten bei Tische, tanzen und hofieren und das Brettspiel verstehen«. (Ritterspiegel des Johannes Rothe aus Creuzburg citiert bei G. Freitag Bilder aus der deutschen Vergangenheit II S. 44). Die griechische Plastik entfaltet den unerschöpflichen Reichtum ihrer Bewegungsmotive am besten wohl in den verschiedenen Reliefs, die die kriegerischen Kämpfe von Centauern und Lapithen, Griechen und Amazonen u. a. darstellen.

erkauft wird, und die dunkle Kehrseite des Ganzen kennen wir bereits. »Immer der erste zu sein und vorzustreben den anderen«, diese Devise des homerischen Menschen ist für das Griechentum überhaupt typisch geworden. Von dem agonalen Treiben des Gymnasiums, dem edlen Wettstreit ohne Leidenschaft her durchzieht ein entsprechender Kampf der Persönlichkeiten in wechselseitigem Messen aller Kräfte Leben und Kunst der Griechen: angefangen von den Theaterkonkurrenzen und der Rhetorik bis zu den Gerichtsverhandlungen, den Gesprächen der Symposien und den philosophischen Dialogen.

Die aus dem gymnastischen Wettstreit hervorgehende Verehrung und Heroisierung eines kampftüchtigen, sieggewohnten Athletentums, wie die damit verbundene Gewöhnung an den Anblick des nackten Körpers und die überall verbreitete intime Kenntnis von dessen Struktur und Form sind Momente, deren Bedeutung für die Entwicklung der griechischen Plastik bereits häufig gewürdigt worden ist und im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden darf. Das gymnastische Ursprungsgebiet des agonalen Gedankens spielt indessen gerade in den von uns verfolgten Zusammenhängen eine besonders wichtige Rolle. Während im Orient die Kunst einen Mittelpunkt in der Verherrlichung des großen, einen Gewaltherrschers findet, des Göttersprößlings, der als Ueberirdischer verehrt wird, tritt in Hellas der Plastik als eine ihrer zentralen Aufgaben entgegen die Darstellung des olympischen Siegers, also des Ersten im leidenschaftslosen Konkurrieren freier und gleicher Individuen. An die Lösung dieser Aufgabe setzt die griechische Skulptur ihre besten Kräfte, hier wird die Körperauffassung geklärt und das Formgefühl geschärft, bis ein Höhepunkt wie etwa Polyklets Doryphorus erreicht worden ist. Kommt innerhalb der griechischen Kultur überhaupt zum ersten Male der Mensch als freie, autonome Persönlichkeit, die sich selbstbewußt eigene Zwecke und Ziele setzt, zur Geltung, so verkörpert speziell die Plastik dieses Ideals in höchst anschaulichen Zügen. Einmal zieht sie den kauernden und hockenden Gestalten primitiver Völker, die ans Tierische erinnern, die spezifisch menschliche, aufrechte Haltung vor. Weiter wird aber die menschliche Figur aus der starren Gebundenheit befreit, die ihr Aegypter und Assyrer auferlegen. Von maßgebender Bedeutung ist hierbei, daß diese Völker keineswegs bloß durch den Stand ihres künstlerischen Könnens auf eine solche Art der Darstellung angewiesen waren, sondern konventionell-gesellschaftliche Anschauungen schrieben, besonders in Aegypten,

eine gebunden-uniforme Auffassung um so dringender vor, je höher der soziale Rang des Betreffenden war. Die Haltung der Dienenden und Sklaven erscheint hingegen bereits stärker gelöst, während die Tiere, z. B. Löwen, Tiger, Hunde, schon bei den Assyrern in voller elementarer Wildheit, einer Bewegung und Kraft erfaßt werden, die in der ganzen Kunstgeschichte, auch von Rubens, nicht wieder übertroffen wurde. Erst die Griechen durchbrechen aber in der Darstellung der menschlichen Figur, wie Julius Lange nachgewiesen hat, das den Orient beherrschende Prinzip der Frontalität, wonach der Aufbau des ganzen Körpers einer starren Fläche eingeordnet wird, als ob alle Glieder von einem unsichtbaren Magneten her fixiert werden[1]). Von diesem Schema wird die Figur erlöst, indem der Körper in den Gelenken drehend und biegsam gemacht wird, bis Polyklet die Differenzierung von Stand- und Spielbein mit voller Konsequenz entwickelt. Bei dem Doryphorus ist die starre Symmetrie durchaus aufgehoben und die Ruhe wird in leichte Bewegung übergeleitet. Das Ideal des konzentrierten, zielbewußt-aufrechten Willens wird um so triumphierender ausgeprägt, indem das Gleichgewicht wohl völlig erhalten bleibt, aber durch die bloß angedeutete Möglichkeit einer Veränderung, eines Wechsels der Bewegung doch leicht bedroht erscheint.

Am stärksten wird aber das individualistische Prinzip innerhalb der griechischen Kunst auf die Probe gestellt, wo es sich nicht um die Darstellung von Einzelfiguren, sondern um Gruppen handelt. Die klassische Lösung der Aufgabe zeigt der große Festzug des Parthenonfrieses. Bei aller Ordnung und Bindung durch einen übergreifenden, höheren Zusammenhang lebt doch jede Figur des Frieses im Gegensatz zu den nach einem uniformen Schema ausgerichteten Reliefs der Assyrer und Aegypter ihr eigenes Dasein, ist durch unauffällig, aber mit wunderbarem Reichtum angebrachte, individuelle Motive in Haltung, Bewegung, Geste, Gewandung, in Stehen, Gehen und Faltenwurf näher gekennzeichnet und wird so von der Gesamtheit abgehoben. Die Vereinigung von Einheit und Verschiedenheit, Bindung und Freiheit, Individualität und Subordination ist hier in einziger Weise gelungen. Auf dieser freiwilligen Einordnung der Persönlichkeit in ein übergreifendes Ganzes, auf Freiheit und Bürgerpflicht, war auch der griechische

[1]) Langes Feststellungen bleiben auch den einschränkenden, im Grunde aber zustimmenden Bemerkungen F. W. v. Bissings gegenüber hinsichtlich der ägyptischen Plastik durchaus in Kraft (vgl. v. Bissing-Bruckmann Denkmäler ägyptischer Skulptur Textband Nr. 29).

Staat aufgebaut. Die Kunst vollendet am Parthenonfries in idealem Abglanz und mit dem Schimmer festlicher Schönheit, was der Wirklichkeit als unerreichbares Ziel vorschwebte. — Die Architektur bringt endlich dieses Verhältnis abschließend noch einmal zu weihevoller Anschauung, indem die menschliche Figur durchaus ihrem strengen, unpersönlichen Gefüge eingepaßt ist. Friese, Giebel und Metopen des griechischen Tempels sind rahmenartig scharf gegen den figürlichen Schmuck abgesetzt, während im Orient wieder Architektur und Plastik ohne Sonderung miteinander vermischt auftreten.

Wenn die klassische Zeit mit ihrer straffen, präzisen Formgebung von dem willensmäßigen Ideal des seine Kräfte konzentrierenden Ich beherrscht wird, so ist für die hellenistische Periode der griechischen Kultur das Verblassen dieser Gesinnung kennzeichnend. Vorzüglich in der Plastik sehen wir, wie die aktiven Impulse und Innervationen des Organismus nachzulassen beginnen; vom zielbewußten Ich fortführende, zentrifugale Tendenzen kommen jetzt auf. Vom 4. Jahrhundert an greift die Vorliebe für hingegeben-weiche, nachlässige, ausgesprochen »schlappe« Haltungen immer weiter um sich; die Sitz-, Knie- und Liegemotive mehren sich in auffälliger Weise. Die Abspannung gipfelt in der Darstellung Sterbender, wo die Schwere, das Niedersinken, der Zusammenbruch völlig über den Willen triumphieren. An Stelle nüchtern-besonnenen Ernstes und gehaltener Ruhe treten zwei Richtungen, die gleicher Weise eine vom Zentrum wegführende Entäußerung des Ich bedeuten: träumerische Stimmungen, Wehmut und Sehnsucht auf der einen, ein gesteigertes Pathos, die starke Geste, das Jähe, Aufregende, Extrem-Bewegte auf der anderen Seite. Praxiteles und Skopas seien als Repräsentanten der beiden Richtungen genannt. Die Aufhebung des seelischen Zusammenhangs kommt am deutlichsten zum Ausdruck in der Darstellung des Rausches, der bacchantischen Ausgelassenheit und orgiastischen Schwärmerei. In paralleler Entwicklung tritt die strenge, übersichtliche Zeichnung mit ihren harten, festen Umrissen zurück vor einer weichen, lockeren Formgebung, die in zarten, verschwimmenden Uebergängen, in einer raffiniert-feinen Behandlung der Stoffe und Oberflächen glänzt und schließlich die Massen in jähem Wechsel heller und dunkler Partien zu zerklüften beginnt. Erst jetzt wird, wie etwa die hellenistischen Venusdarstellungen zeigen, der weibliche Körper in seiner Eigenart voll erfaßt. Eine ähnliche Wandlung von der geschlossenen Form und Einheit zur gelösten, offenen

Form machen gleichzeitig unter anderem Architektur, Vasenmalerei und Dichtung durch. Dieser ganze Prozeß steht wieder in inniger Beziehung zu den Kultur und Leben der hellenistischen Griechen zersetzenden Einflüssen, die längst am Werk sind: der völligen Zerrüttung der Polis, dem Niedergang und der Korruption des gesamten öffentlichen Lebens, dem Verfall des Agonalwesens, der zunehmenden Apolitie, dem Aufgehen in Luxus und Genußsucht. Die großen bildnerischen Leistungen, die das 4. Jahrhundert trotz des allgemeinen Verfalls noch hervorbringt, legen Zeugnis ab gerade dafür, daß sich in der Plastik eine Zentralkraft des griechischen Geistes ausspricht, die noch das Abendrot der hellenischen Kultur durch ihre prachtvollen Leistungen zu verklären imstande war. Wie die spezifisch griechischen Qualitäten auch in dieser Periode innerhalb der Plastik noch wirksam sind, wie überhaupt die Entwicklungsreihen im einzelnen verlaufen, kann an dieser Stelle so wenig erörtert werden, wie etwa die Unterschiede der einzelnen Stämme, in die sich das Griechenvolk verzweigte, in ihrer Bedeutung für die bildende Kunst gewürdigt werden können.

Wie sich an einem klassischen Werk — dem Parthenonfries — ergab, gelang es hier, Freiheit und Bindung, Einheit und Mannigfaltigkeit, Individualität und Uniformität in einziger Weise miteinander zu versöhnen. Um eine solche Leistung hervorbringen zu können, muß das Wesen der Griechen in seinen letzten Schichten von einer abgestimmten künstlerischen Rhythmik bewegt gewesen sein, die auf alle ihre Erlebnisse überstrahlte, alle Elemente und Inhalte ihres Daseins zu harmonisieren suchte. Unsere Betrachtung mündet hier in ein ganz allgemeines Verhalten funktioneller Art ein, das für die geistige Struktur des Hellenentums tief charakteristisch ist: das wunderbare Gleichgewicht aller seiner Lebenskräfte untereinander, die Eurhythmie, die die Gesamtheit seiner Triebe, Aeußerungen und Leistungen letzten Endes doch durchzieht. Unter diesem Gesichtspunkt tritt an einer Reihe von Erscheinungen ein gemeinsamer Zug hervor, der zum Abschluß und immer in bezug auf die Plastik durch einige Hinweise herausgestellt werden möge. Die Griechen haben von außen, von Babyloniern, Phöniziern, Aegyptern, Persern, dem ganzen Orient in Kunst und Wissenschaft vielfach starke Anregungen empfangen. Und doch werden sie nie platte Nachahmer und Kopisten, sondern das Fremde wird stets so umgeformt, daß es ihrer Eigenart verschmolzen werden kann und als fruchtbares Agens der weiteren Entwicklung dient. So kommen rezeptive und spontan-schöpferische Seiten ihres Wesens gleicher

weise zu ihrem Rechte. Dieselbe Ausgeglichenheit und gleichmäßige Entfaltung verschiedener Lebensenergien kehrt ebenso in der ganzen Weltauffassung und Stellungnahme der Griechen zum Dasein wieder. Die sinnlichen und geistigen Seiten ihrer Existenz sind, was sich besonders in ihrem musisch-gymnastischen Erziehungsideal ausprägt, durch keinen Bruch auseinandergetrieben. Keine die Gefühle ausspinnende Sentimentalität usurpiert die übrigen Lebensgebiete noch wird eine dem Menschen entfremdete Natur zum Gegenstand romantischer Sehnsucht gemacht. Weiter haften die Griechen nicht am bloßen Eindruck oder bleiben bei der gegebenen Wahrnehmung stehen; auch vergraben sie sich auf der Gegenseite weder in abgründlich-tiefe Abstraktionen und Spekulationen wie die Inder noch ist hier jenes für den Orient charakteristische Schweben in einer Sphäre des Unsinnlich-Leeren zu finden, die jeden Zusammenhang mit der Anschauung verloren hat. Ihr, Schauen und Denken im Gleichgewicht haltendes Erkennen führt sie dagegen zu einem Weltbild, das von Sinnlichkeit gesättigt, aber zugleich vom Gedanken geformt ist. Diese Vereinigung intensiver Hingabe an die Wahrnehmung mit einer den Eindruck energisch gestaltenden Aktivität wird so trefflich wie naiv für die Plastik von einem modernen Bildhauer zum Ausdruck gebracht, der in Gedanken an die Giebelfiguren des Parthenon in die Worte ausbricht: »Sie sind wie auf Natur geformt, und doch habe ich nie das Glück gehabt, solche Naturen zu sehen«. Diese Einheit von Schauen und Denken erhält in intellektueller Form ihre reinste Offenbarung in der platonischen Philosophie und zwar nach deren Grundmotiven wie nach Stil und Darstellung im einzelnen. Die platonische Idee ist ja das schöpferische, metaphysische Urbild der Dinge das — im Begriff gedacht und erfaßt — in den einzelnen Exemplaren der Wirklichkeit mehr oder minder deutlich zum Durchbruch und zur Erscheinung gelangt.

Die Plastik aber scheint nach ihrer ganzen Grundlage diesen Tendenzen des Griechentums wieder ganz besonders entgegenzukommen, denn sie vermählt in einziger Weise den sinnlich-anschaulichen Gehalt der Wirklichkeit und die künstlerisch-geistige Form. Während die Malerei schon durch ihre ganzen *technischen* Bedingungen, das Kolorit, die Anordnung in e i n e r Fläche ihren Gegenständen von vornherein etwas Spirituelles, Immaterielles verleiht, arbeitet die Plastik unmittelbar mit kubisch-massiven Stofflichkeiten und appelliert vor allem an Tast- und Bewegungseindrücke, die in erster Linie das Erleben einer Wirklichkeit vermitteln. Logos und Sinnlichkeit werden so innerhalb der Plastik zur weitesten

Spannung und gleichzeitig zur innigsten, wechselseitigen Durchdringung gebracht.

Dasselbe Daseinsgefühl, das auf ein Gleichgewicht und eine Versöhnung der maßgebenden Lebenstendenzen geht, kehrt wieder, wenn wir das Verhalten der Griechen dem Gegensatz von Individualität und Uniformität gegenüber betrachten. Dieser Punkt ist bereits in anderem Zusammenhang berührt worden; einige Ergänzungen mögen früher Gesagtes in ein neues Licht rücken und weiterführen. — Nachdem die indische Spekulation jede Mannigfaltigkeit, jede für sich bestehende Sonderheit vernichtet und aufgelöst hat in ein unendliches allumfassendes Weltwesen, das als Brahma alles Seiende durchflutet und erhält, bringen die Griechen zuerst das für die westeuropäische Geistesgeschichte grundlegende Motiv von der Bedeutung des Individuellen, Einzelnen wieder bewußt zur Geltung. Und doch strebt ihr Denken gleichzeitig mit hitziger Eile und aller Energie empor zu einem Allgemeinen, das als eleatisches Sein, als Urmaterie, als Nus sich über alle Verschiedenheit erhebt, das als Theorie, Gesetz oder Begriff den singulären Fall faßlich und bestimmbar machen soll. Beide Tendenzen, die zum Allgemeinen und die zum Besonderen, treffen aufeinander in dem Begriff des Typus, der als lebendigster Durchströmungspunkt beider Denkrichtungen für die Griechen sehr wichtig geworden ist und in der platonischen »Idee« seine Transposition ins Metaphysische erfahren hat.

Der Typus, dieser Grundbegriff des Griechentums hat vor allem auch für die Plastik maßgebende Bedeutung erlangt. Die künstlerische Gestaltung bringt Struktur und Form des Körpers auf ihre bleibenden typisch-allgemeinen Verhältnisse; die individuellen Abweichungen und Besonderheiten werden zurückgedrängt, aber keineswegs völlig verlöscht. Von hier aus ist denn auch der Versuch Polyklets verständlich, die Maße der menschlichen Figur auf einen Kanon zu bringen. Innerhalb gewisser bleibender Verhältnisse läßt der Typus dabei doch mannigfache Modifikationen und Variationen zu. So werden z. B. Götter, Satyre, Athleten nur durch leichte, wenn auch hinreichend deutliche Unterschiede gekennzeichnet; ebenso werden die Verschiedenheiten der Lebensalter, Geschlechter und Charaktere nur durch feine Schattierungen der Normalform angedeutet. Entsprechend den Forderungen und Voraussetzungen des künstlerischen Themas wird eine sparsame Zahl Abweichungen eingeführt und gerade in der Feinheit der Differenzierungen triumphiert das griechische Auge, das auch auf leise Nuancen anspricht, nicht mit groben

Kontrasten zu rechnen pflegt. Der gleichen Reihe ordnet sich die Tatsache an, daß der griechische Tempel, unter Verzicht auf alle Abweichungen von der Norm, immer wieder dasselbe Grundschema, denselben Typus, das gleiche struktive Prinzip wiederholt, wenn auch innerhalb dieses festen Rahmens zahllose Variationen vorkommen und die Proportionen von Fall zu Fall stets andere sind.

In verwandter Weise kehrt diese Auffassung innerhalb der Dichtung wieder. Für Drama und Lyrik ist nach dem Urteil eines tiefen Kenners der »Verzicht auf materielles Neuschaffen bei stetem Neuempfinden und Neumotivieren des Vorhandenen« charakteristisch (Burckhardt). Es ist das höchste Zeugnis für die Kunstempfindung dieses Volkes, wenn das Drama immer wieder dieselben Stoffe und Gegenstände bringt, so daß alles auf die Behandlung und Gestaltung des bereits Bekannten ankommt. So wiederholt sich auf verschiedenen Gebieten das gleiche Verhältnis konstanter Grundformen und Typen bei größtem Reichtum der Nuancen und Differenzen. Unter dieser Signatur steht auch die historische Weiterentwicklung. Trotz der Zerrissenheit und Unsicherheit des griechischen Lebens zeigt sich, daß wenigstens den Kunstformen eine äußerst zähe Daseinskraft innewohnt. Bei aller Freiheit von Konvention, bei aller Veränderungs- und Neuerungssucht wird doch den einmal vorhandenen Typen und Grundmotiven eine tiefe Anhänglichkeit bewahrt. Der Fortschritt vollzieht sich derart, daß die überkommenen Formen zunächst bereichert und ausgebildet werden; sie erfahren erst allmählich eine unmerkliche Abänderung, nachdem sie, wenn auch nicht ganz erschöpft, doch alle ihre Möglichkeiten entfaltet haben und zu voller Reife gediehen sind. Das Neue bleibt aufs innigste mit dem Alten verwoben; jede Generation vermag so die Resultate der vorangehenden voll zu übernehmen und auf ihnen in organischer Entwicklung weiter zu bauen. Wir rühren hier ersichtlich an einen Lebensnerv der griechischen Kunst; nur so wurde der Aufstieg zu einem höchsten Niveau möglich. Ueberhaupt weist die Geschichte der ganzen griechischen Kultur, wie Erwin Rhode gelegentlich bemerkt, in ihrem Fortgange keinerlei Bruch oder Sprung auf. Weder habe das Griechentum jemals aus sich selbst eine Bewegung erregt, die es zu gewaltsamer Umkehr auf dem eingeschlagenen Wege zwang noch sei es zu irgendeiner Zeit durch ein mit Uebermacht hereinbrechendes Fremdes aus der natürlichen Bahn seiner Entwicklung geworfen worden.

Im ganzen weist dieses Volk schließlich die größte Mannigfaltigkeit verschiedener Lebenstendenzen und Gedankenrichtungen

auf, die sich dennoch das Gleichgewicht halten. »Die tiefsten und kühnsten, die frömmsten und die frechsten Gedanken über Götter, Welt und Menschen« haben, mit Rhode zu sprechen, ihren Ursprung in Griechenland, und neben dem Drama ist hier auch Platz für das Satyrspiel geblieben. Keine Richtung drängt sich auf Kosten der anderen vor, so daß Fanatismus und gewaltsame Umschwünge wie bei Völkern, die nur an einem Gedanken festhalten, keine Stätte haben. Diesem Zusammenhang ordnet sich auch die Stellung der Griechen zum Weibe ein: weder neigen sie zu orientalischem Frauenkult noch zur Galanterie der christlichen Ritterzeit, sondern sie halten die Mitte zwischen Askese und Genußsucht, indem ihnen das Weib und seine Liebe ein Element ihres Lebens neben anderen bedeutet. — So bringt das Griechentum, über alle Störungen der Praxis triumphierend, die verschiedenen Lebenskräfte zu abgestimmter Ausgeglichenheit. Rezeptivität und Spontanität, Schauen und Denken, Handeln und Genießen, Ruhe und Bewegtheit, Kraft und Schönheit, Einheit und Mannigfaltigkeit, Individualität und Gemeinschaft, das sind alles Richtungen, die zu einer Synthese kommen, wo jede Tendenz der anderen einen angemessenen Spielraum läßt. Ihre Kontraste sind den Griechen wohl kaum in dieser begrifflichen Schärfe zum Bewußtsein gekommen; ihr Denken und Erleben vollzog sich von vornherein in ungebrochener, wiewohl von Spannungen durchzogener Einheit. Nur unserem Begreifen und Verstehen erschließt sich das Griechentum und sein Daseinsstil, indem die kulturschöpferischen Kräfte in Gegensatzpaare und verschiedene Tendenzen auseinandergelegt werden, um aus ihnen die Struktur des griechischen Wesens aufbauen zu können. Die Zeiten überschattend erscheint aber die Plastik als reinste Blüte und Frucht dieses reichen Geistes, die von dessen tiefsten Wurzeln und Kräften her gespeist wird; anschaulicher und unmittelbarer als selbst in der Dichtung hat hier die griechische Kultur ihre eigenstes Vermächtnis hinterlassen, ein *Κτῆμα ἐς ἀεί*.

Das Wesen der Ehre.

Von

Wilhelm Sauer (Königsberg.)

Die folgenden Zeilen wollen den Philosophen anregen, etwas bisher leider Versäumtes nachzuholen: eine scharfe methodische Festlegung des Wesens der Ehre, jenes in dem Leben so außerordentlich häufig verwendeten und einen jeden Menschen doch recht nahe angehenden, in der Wissenschaft aber, wenn überhaupt, so nur sehr wenig eindeutig bestimmten Begriffs [1]). Er schlägt in das Gebiet des Philosophen, des Soziologen, des Theologen und des Juristen, namentlich des Kriminalisten; den letzten Schliff sozusagen kann ihm jedoch nur die Philosophie geben, und vor allem ist sie dazu berufen, den festen und zuverlässigen Untergrund zu schaffen, auf dem die anderen Wissenschaften weiterzubauen vermögen. Mit psychologischen und ästhetischen Untersuchungen (die hier besonders zahlreichen schöngeistigen Räsonnements bleiben selbstredend außer Betracht) ist noch nicht der entscheidende Schritt getan; so wertvoll sie (namentlich in stofflicher Hinsicht) sein mögen, sie setzen doch immer voraus, daß man sich in logisch-systematischer Hinsicht über das Wesen der Ehre klar geworden ist. Wie verhält sich denn die Ehre zur Moral? und wie zur öffentlichen Meinung, zur Kollektivpsyche — einem freilich nicht minder bunt schillernden Begriff?

Die meisten Kriminalisten setzen die Ehre einfach genug der öffentlichen Meinung gleich und bestimmen sie als die tatsächliche

1) Vorwiegend vom Standpunkt der modernen Strafrechtswissenschaft, aber zugleich unter erkenntniskritischer und soziologischer Fundierung suchte den Ehrbegriff zu bestimmen mein Buch: Die Ehre und ihre Verletzung, Berlin (Guttentag) 1915. Daselbst zahlreiche Literaturnachweise. Artikel von mir in mehr populärer Form über »Deutschlands Ehre« in der Zeitschrift »Der geistige Arbeiter« (1. Jan. 1919) sowie im »Roten Tag« (15. Juli 1919).

soziale Geltung, die jemand nach der Ansicht der anderen hat; Ehre wäre also der Wert, den mir andere Personen beimessen, Ehre wäre das, was andere über mich denken, gleichgültig, ob jene mich zutreffend beurteilen oder sich irren. Hiergegen ist mit Recht eingewendet worden, daß dann jemand, der von seinen Mitmenschen zu gering eingeschätzt wird, straflos beleidigt werden könne, wenn gerade der ihm von seinen Mitmenschen irrig nicht zuerkannte Wert angegriffen wird; so müßte man sich, ohne daß man den Ehrabschneider belangen könnte, z. B. vorwerfen lassen, einen Diebstahl begangen zu haben, auch wenn man einen solchen gar nicht begangen hat, sofern nur die anderen an seine Begehung glauben. Der Verletzte kann ja durch diesen Vorwurf gar nicht »in der öffentlichen Meinung herabgewürdigt werden«, da die öffentliche Meinung ihn bereits herabgewürdigt hatte. Es leuchtet ein, daß die Ehre sich nicht auf das irrige und schwankende Urteil unberufener dritter Personen, auf Straßengeschwätz, Stammtischgerede und Presseartikel stützen kann — wer macht denn in letzter Linie die öffentliche Meinung? Die Presse; dahinter stehen die Parteiführer, dahinter wieder die Großkapitalisten! Ehre kann nicht der Wert jemandes in den Augen Dritter, sondern nur sein wirklicher Wert sein. Läuft dieser Begriff der sog. inneren Ehre nicht aber auf Moral zurück? Ehre setzt Pflichterfüllung voraus; worin besteht dann aber der Unterschied von der Moral? Dieser Punkt bedarf also vor allem der Klarstellung. Und ferner läßt sich gegen diese innere Ehre vom Standpunkt der soeben zurückgewiesenen, in der Strafrechtswissenschaft herrschenden Lehre geltend machen, eine solche Ehre könne von dem Beleidiger gar nicht verletzt werden. Welcher Fremde kann mir denn meine Ehre nehmen? sie auch nur verringern? Nun läßt sich dieser Einwand freilich leicht durch den Hinweis erledigen, Beleidigung sei nicht die „Verletzung" der Ehre in wörtlich verstandenem Sinne, wie etwa Leib und Leben, Hab und Gut, Freiheit und Gesundheit verletzt werden, Beleidigung sei vielmehr nur die Behandlung eines anderen z u w i d e r seiner Ehre; in der Tat ist die Ehre nicht ein durch Dritte verletzbares Gut, sondern nur der Maßstab, gemäß welchem der eine den anderen zu behandeln hat, wie man denn die Ehre ganz treffend als den Kurswert des Menschen im gegenseitigen Verkehr bezeichnet hat. Aber sofort taucht ein neues Bedenken auf. Wenn Ehre nur innere Ehre ist, wie ist dann die Ehre ein tauglicher Maßstab für die gegenseitige Behandlung der Menschen untereinander? Ein für den sozialen Verkehr geeigneter Maßstab muß doch vor allem erkennbar sein. Wie soll ich

in die Lage versetzt werden, den inneren Wert meiner Mitmenschen zu erkennen, um diese so, wie es recht und billig ist, behandeln zu können? Wir sehen also: aus zwei Gründen muß die Ehre — bei aller Verinnerlichung und Vertiefung gegenüber der öffentlichen Meinung — doch wieder einen mehr äußerlichen Charakterzug aufweisen: einmal muß sie sich von der Moral deutlich abheben, die doch offenbar das höhere Gut darstellt; sodann muß sie einen tauglichen Maßstab für den sozialen Verkehr an die Hand geben. Der zweiten Forderung genügt nun allerdings ein weiterer, ähnlich schon von Schopenhauer und von E. v. Hartmann vertretener Ehrbegriff, der nur rein negativen Charakter trägt: Ehre besitzt ein jeder und zwar so lange, bis er sie verliert. Diese schematisierende und nivellierende Auffassung wird jedoch dem Wesen der Ehre sehr wenig gerecht; Ehre ist doch immerhin ein mit der Persönlichkeit des Menschen innig verflochtenes und von seinem wirklichen Wert in irgendeiner Weise abhängiges Gut und ist durchaus verschieden bei den verschiedenen Individuen und Gruppen; sie richtet sich eben nach den Pflichten und der Pflichterfüllung jedes einzelnen, und das ist es ja, was sie der Moral so ähnlich macht. Endlich gibt es eine (im Strafrecht wie in der Philosophie [1])) vertretene subjektive Anschauung, die auf das Bewußtsein des Ehrenträgers das Schwergewicht legt und die Ehre dem Selbstbewußtsein gleichsetzt. Das ist aber nicht Ehre, sondern Ehrbewußtsein oder Ehrgefühl (das man freilich in gewissen Kreisen, in denen das Standesbewußtsein besonders stark ausgeprägt ist, der Ehre selbst gleichordnen mag); es ist also etwas Sekundäres, das seinerseits Ehre zur logischen Voraussetzung hat. Zudem befriedigt diese Gleichsetzung für das Strafrecht schon deswegen sehr wenig, weil dann gegen Beleidigungen Ueberreizte geschützt, Unempfindliche (Jugendliche, Geisteskranke) aber schutzlos gelassen werden müßten. Methodisch ist jene Anschauung verfehlt, weil sie sich auf eine psychologische Beschreibung beschränkt, während sie der logokritischen Bestimmung des Ehrbegriffs aus dem Wege geht.

Angesichts dieser Verschiedenheit der Aufgaben, denen ein brauchbarer Ehrbegriff zu genügen hat, kann es Zweifeln unterliegen, ob eine einheitliche Begriffsbestimmung überhaupt möglich ist. Für die Strafrechtswissenschaft mag vielleicht ein anderer Ehr-

---

1) Auf diesem Standpunkt scheint zu stehen der zwar in psychologischer und ästhetischer Hinsicht anregende, theoretisch aber wenig ergiebige Aufsatz von O. Hilferding über »Die Ehre« im Archiv für systematische Philosophie Bd. 15 (1909) S. 57 ff., vgl. namentlich S. 60.

begriff der richtige sein als für die Soziologie, für die Ethik ein anderer als für die Theologie, wie ja auch der Ehrbegriff für das Offizierkorps ein anderer als für die Frauen, für die Germanen ein anderer als für die Indianer sein mag. Gerade die Anschauungen über die Ehre sind so außerordentlich verschieden bei den verschiedenen Menschen und Völkern, daß man vielleicht auf eine begriffliche Festlegung des Wesens der Ehre notgedrungen Verzicht leisten muß. Indessen ist die Philosophie dazu berufen und befähigt, das methodisch Gemeinsame herauszuheben und die logischen Voraussetzungen zu erkennen, unter denen ein Mensch oder ein Volk überhaupt von Ehre sprechen können. Dies unsere Problemstellung für das folgende. Freilich mag sie wiederum insofern bedenklich erscheinen, als sie offenbar auf die Sprachweise Gewicht legt, und man wird einwenden, es könne die eine Gruppe mit Ehre ein Ding bezeichnen, das bei einer anderen Gruppe zwar vorkommt, aber dort keineswegs Ehre genannt wird, während Ehre von ihr etwas ganz anderes geheißen wird. So hat z. B. die Offiziersehre, jene besonders fein ausgebildete, besonders sorgsam gepflegte und heilig gehaltene Standesehre, beinahe die Bedeutung einer Offiziersmoral, während sich vom kriminalistischen Standpunkt in der Tat besser der dort natürlich ebenfalls vorkommende gute Ruf als Ehre bezeichnen ließe. Der Sprachgebrauch hindert aber bei aller Verschiedenheit nicht, das Wesen des Gegenstandes zu erkennen, nach dem wir suchen. Bei näherem Zusehen gewahrt man nämlich, daß in den wissenschaftlichen Systemen der Ethik ein Platz vorhanden ist, den man regelmäßig der »Ehre« zuweist, mag vielleicht ein anderes Ding desselben Systems ebenfalls Ehre tituliert werden. Und diesen erstgenannten Platz gilt es — das ist unsere Aufgabe — zu besetzen und nach den Seiten sowohl wie zur Höhe und zur Tiefe hin so genau wie möglich zu umgrenzen. Geschieht dies nicht, so bleibt eine Lücke in dem wissenschaftlichen System.

Ehre ist das Merkmal, durch das eine Persönlichkeit gegenüber anderen Persönlichkeiten und eine Gemeinschaft gegenüber anderen Gemeinschaften konstituiert wird. Dieser Begriffsbestimmung dürfte aprioristische Allgemeingültigkeit zuzusprechen sein. Nicht nur liegt sie allen nur denkbaren, besonderen Anschauungen über die Ehre zugrunde, nicht nur muß mit ihr ein jeder rechnen, der über Ehre überhaupt etwas aussagen will; sondern sie bildet auch ein notwendiges Glied

in dem Aufbau eines jeden ethischen Systems auf logokritischer Grundlage, das Nachdenken über das menschliche Wollen drängt allemal darauf hin, die sämtlichen Wollungen des einzelnen zusammenzufassen zu einer in sich nach außen abgeschlossenen Größe, der menschlichen Persönlichkeit — nicht anders wie die Bestrebungen mehrerer, miteinander durch Interessengleichheit verbundenen Personen zu vereinigen zu einem ebenfalls in sich nach außen abgeschlossenen Gebilde, der Gemeinschaft. Beidemal ist das Verfahren ein normatives, ein wertendes, nicht ein beschreibendes; der Ehrbegriff gehört in die Ethik, nicht in die Soziologie oder Psychologie beschreibenden oder rekonstruierenden Charakters, wenigstens primär nicht dorthin. Ehre ist zwar eine Eigenschaft des Individuums sowohl wie der Gruppe, aber das ihr Eigentümliche besteht darin, daß sie der Ausdruck des Gesamtwertes des Individuums wie der Gruppe ist, des Gesamtwertes, der diese beiden erst von anderen, nebengeordneten Werten abschließt und damit einen ihn selbst konstituierenden Zug trägt: Individuum und Gruppe werden zum Subjekt; das Individuum wird zum Charakter, zur Persönlichkeit; die Gruppe wird zur Gemeinschaft, Genossenschaft, Verbandsperson. In Betracht kommt die Bewertung und Beurteilung nicht eines einzelnen Wollens, einer einzelnen Handlung, sondern des Subjekts als eines solchen, also der Summe seiner Wollungen und Handlungen. Eine einzelne Leistung kann man nur »loben«; die Ehre und ihr höherer Grad der Ruhm aber beziehen sich auf die Gesamtpersönlichkeit. So gewiß das Subjekt sich nur aus einzelnen Elementen, aus einer Unzahl von Zweckstrebungen zusammensetzt, so notwendig bedarf es der Umformung der Summe dieser Einzelheiten zu einem neuen, selbständigen Gebilde, und auch an dieses ist der Wertmaßstab anzulegen nicht anders, wie an ein Einzelwollen. Der Gesamtwert ist das Saldo der einzelnen, auf dem Ehrenkonto eines und desselben Subjekts gebuchten Werte und Unwerte. Und die sämtlichen Gesamtwerte ordnen sich ein in ein großes Ganzes; sie vereinigen sich zu dem gewaltigen System der (personal, nicht sachlich gedachten) Kultur. Der Ausdruck eines jeden dieser Gesamtwerte ist die Ehre. Mit einem solchen Begriff muß eine das Wollen wertende Wissenschaft stets rechnen, und deswegen ist der Ehrbegriff ein allgemeingültiger a priori.

I. Zunächst die Ehre des einzelnen. Sie konstituiert die Persönlichkeit gegenüber anderen Persönlichkeiten. Zweierlei ist damit zum Ausdruck gebracht: ein Gesamtwert der Person und eine Beziehung nach außen, zu anderen Personen.

1. Ehre ist der Gesamtwert der Person. Das ist freilich wenig kritisch gedacht, und die Ehre als die vermeintliche Eigenschaft einer Person schlägt schon wegen dieser hypostasierenden Betrachtungsweise in den Anschauungskreis der Romantik. In Wahrheit setzt Ehre das Werturteil über eine Person voraus, und erst das Ergebnis dieses Urteils, der Wert, das Gut, das Interesse, die Eigenschaft, ist es, was als Ehre bezeichnet zu werden pflegt. Nun entsteht aber sofort die Frage, mit der wir uns schon oben beschäftigten: wer fällt das Werturteil? Gewiß nicht der Ehrenträger über sich selbst; das würde zu einem verfälschten, eine ungesunde, überspannte Selbstüberhebung großziehenden Ehrbegriff führen. Das Urteil kann nur von der Gemeinschaft als einer solchen gefällt werden, und hier machen wir die soziologische Beobachtung, daß Ehre in einer jeden Gemeinschaft denkbar ist. In einer jeden Gruppe von Menschen, die durch gleiche oder ähnliche, in Wechselwirkung miteinander stehende Interessen und Wertanschauungen zusammengehalten werden — und dann sprechen wir doch von einer Gemeinschaft —, kann sich Ehre bilden, und diese Ehre ist umgekehrt wiederum eine der festesten Stützmittel der Gemeinschaft, die ihrerseits kaum durch etwas anderes inniger zusammengehalten wird als dadurch, daß in ihr gemeinsame Ehranschauungen gelten, so daß man die Ehre als das beste Bindemittel der Gemeinschaft mit Recht bezeichnen durfte (Simmel). In einer jeden Gemeinschaft kann sich Ehre bilden und zwar um so intensiver, je enger das Gemeinschaftsband ist; so gibt es bekanntlich eine Standesehre, eine Beamten-, Offiziers-, Kaufmanns-, Forscher-, Künstler-, Handwerkerehre; aber auch eine Volks-, eine Rassenehre, eine Geschlechtsehre (nicht nur des Weibes), die Ehre einer Religionsgemeinschaft, die Ehre von Familien (man denke nur an die alten, durch Jahrzehnte und Jahrhunderte überlieferten Familienüberzeugungen, zu denen zweifellos auch besondere Ehranschauungen gehören), und so gibt es auch eine besondere Ehre von Vereinen, erlaubten wie verbotenen Verbindungen, selbst eine solche von Verbrechern, Zuhältern und Lohndirnen. Neben diesen Sonderehren, die besonders soziologisches Interesse erwecken, ist aber die allgemeine Menschenehre nicht zu vergessen, die Ehre, die in der großen Gemeinschaft der gesamten oder wenigstens der zivilisierten Menschheit gilt, jener Gemeinschaft, die vor allem durch gemeinsame sittliche Anschauungen zusammengehalten wird.

Diese Gemeinschaften sind es, die das Werturteil über einen

Angehörigen in seiner Gesamtheit fällen. Und der Maßstab, den sie dabei anlegen, ist naturgemäß durch ihren eigenen Zweck gegeben. In dem Grade, in welchem der einzelne die Zweckbestrebungen des Ganzen unterstützt und fördert, kommt ihm auch Wert innerhalb dieser Gemeinschaft zu. Der Gemeinschaftswert bestimmt sich also danach, ob und in welchem Maße das Individuum seine Gemeinschaftspflichten erfüllt und seine Rechte ausübt. Und nun sehen wir, daß der Ehrenträger selber es ist, der seine Ehre verringert; diese mindert sich nämlich dann, wenn er die ihm obliegenden Pflichten vernachlässigt oder verletzt. Zwei Besonderheiten weist aber die Ehre gegenüber dem allgemeinen Werturteil, dem »Werturteil« schlechthin auf. Für die Ehre, die stets einen sozusagen großzügigen Charakter an sich trägt, kommen geringfügige Pflichten und geringfügige Verletzungen nicht in Betracht; in dem Schuldkonto der Ehre sind das nicht beachtliche Größen, hier sind nur die für die Beurteilung des Menschen als Ganzen wesentlichen Pflichten und nur etwaige wesentliche Verfehlungen einzustellen. Und ferner: nicht allein die tatsächliche Pflichterfüllung oder Pflichtverletzung setzt die Gemeinschaft in dem Ehrenkonto ein, sondern schon die Gewähr, die der einzelne für die Zukunft bietet, sei es durch seine Gesinnung, sei es durch seine (körperlichen oder intellektuellen) Fähigkeiten. Ehre richtet sich nicht nur nach den Leistungen, nach dem wirklichen Wert des Individuums, sondern auch nach der Gewährleistung seiner Pflichterfüllung in absehbarer Zukunft. Schon deswegen kann die Ehre allemal nur auf einem Wahrscheinlichkeitsurteil beruhen.

Nunmehr erhebt sich erneut und um so eindringlicher die Frage nach der Art dieses Wahrscheinlichkeitsurteils. Die Gemeinschaft fällt das Werturteil über den Ehrenträger. Wie kommt denn solches Urteil zustande? Durch die Mehrheit der Gemeinschaftsglieder, durch die Führer, oder durch wen sonst? Die Frage ist bereits falsch gestellt. Wie die Kollektivpsyche zustandekommt und woran sie erkennbar ist, das sind psychologisch-soziologische Fragen, die hier nicht bloß sekundärer Natur, sondern völlig auszuschalten sind. Es ist dies eine Einsicht, die dem nicht philosophisch geschulten Juristen und Soziologen so schwer beizubringen ist. Und doch ist es sonnenklar: es ist etwas ganz anderes, wenn man fragt, was Ehre ist, wie wenn man die psychologisch-genetische Frage stellt, wie Ehre zustande kommt. Ueber den letzteren, hier ausscheidenden Standpunkt kommen alle diejenigen nicht hinaus, die sich auf dem Gebiete des rein Tatsächlichen be-

wegen und in der Ehre die tatsächliche soziale Geltung jemandes, die öffentliche Meinung über ihn sehen. Ehre soll das sein, was andere über mich denken? Im konkreten Falle mag das ausschlaggebend sein, nämlich wenn sich jene anderen durchzusetzen wissen, wenn auf ihrer Seite die Macht steht. Es ist aber in Wahrheit nicht Ehre, sondern nur im Einzelfall ihre Ansicht über Ehre. Nicht anders steht es mit meinem eigenen Urteil über meine Ehre; auch dieses mag sich im konkreten Falle durchsetzen, es mag stärker sein als die Meinung der Mitmenschen; hier wird man gewiß nicht dieses Urteil des Ehrenträgers selbst als seine Ehre auffassen. Der Glaube der einen oder anderen Person über ein Ding ist nicht das Ding selbst.

Aber es muß sich doch im konkreten Falle, etwa in einem dem Strafrichter zur Aburteilung unterbreiteten Beleidigungstatbestand, irgendwie die Ehre feststellen lassen; kommt dann nicht das Urteil der Mitmenschen in Betracht? »Das Urteil der Gemeinschaft« ist doch nur ein abstractum; was ist denn nun Ehre im Leben? Man könnte in dieser Hinsicht auf einen allgemeingültigen Ehrbegriff zu verzichten sich genötigt fühlen und das Wesen der Ehre von den verschiedenen Kulturanschauungen abhängig machen. Man könnte ausführen, bei Völkern niederer Kultur sei Ehre schon das Urteil des einzelnen über sich selbst, bei fortgeschritteneren Völkern und namentlich solchen, in denen die Beziehungen der einzelnen untereinander bereits feiner ausgebildet sind, bedeute Ehre das Urteil der Rechtsgenossen, und dieser Standpunkt wäre nach der im Strafrecht herrschenden Ansicht auch der des geltenden deutschen Strafgesetzbuchs, während endlich drittens das Ziel der künftigen Kulturentwicklung in einer Verinnerlichung des Ehrbegriffs zu erblicken wäre, so daß sich das Urteil anderer immer mehr zu dem richtigen Urteil ausgestaltete. Eine ähnliche Differenzierung ließe sich unschwer für die verschiedenen Kulturhöhen sonstiger Gemeinschaften sowie des einzelnen selbst erkennen; je reifer und gesitteter eine Gemeinschaft oder ein Individuum sind, umsomehr sagen sie sich von subjektiven Anschauungen, von den eigenen wie fremden, los und suchen das richtige, objektiv begründete Urteil zur Richtschnur zu nehmen. Wer seine Ehre von dem Urteil anderer oder gar von seinem eigenen abhängig macht, der hat noch einen weiten und steilen Weg bergan bis zu der Höhe der Sittlichkeit zu erklimmen.

Von diesem Gedankenkreise aus käme man zu verschiedenen Ehrbegriffen, einem realistischen und einem idealistischen, und der erstere könnte wiederum individual oder sozial gefaßt werden, und

zahlreiche Belege aus der ergiebigen Literatur könnte man zugunsten dieser dualistischen Anschauungsweise anführen. Daß in der Kriminalistik der realistische Ehrbegriff der herrschende ist, ließe sich unschwer aus dem dort wehenden praktischen Zuge und aus der sich der Rechtsordnung aufdrängenden Notwendigkeit erklären, mit Durchschnittsmenschen zu rechnen und ihren Rechtsnormen keine idealen, sondern leicht erkennbare und leicht anwendbare reale Maßstäbe zugrunde zu legen. Und denselben Ehrbegriff wird man in der soziologischen Literatur, wo es in der Hauptsache auf die Beschreibung der tatsächlichen Verhältnisse ankommt, gewiß häufiger antreffen als in den an das Höherstreben der Menschen appellierenden und daher eher ein Idealbid schildernden militärwissenschaftlichen und theologischen Schriften. Durch die Einführung eines besonderen realistischen Ehrbegriffs wäre endlich ein weit verbreiteter Sprachgebrauch zu rechtfertigen, nach welchem die Ehre zweifellos stark auf Aeußerlichkeiten zugeschnitten ist, während der von uns betonte wirkliche Wert kaum zum Vorschein kommt; man spricht von Ehrentiteln, Ehrenzeichen, Ehrenstellung, Ehrengabe, Ehrentrunk, Ehrenamt, Ehrengang, Ehrenannahme, Ehrenzahlung, Ehrenträger, Ehrentag — während mehr auf den idealistischen Ehrbegriff diejenigen Wendungen deuten, in denen das Ehrwürdige, zu Verehrende, besonders hoch Einzuschätzende zum Ausdruck gelangt; so spricht man von der Ehre Gottes, man erweist dem Toten die letzte Ehre, der Krieger nennt die Kampfstätte das Feld der Ehre und die Fahne, der er den Treuschwur geleistet, die Ehre des Regiments; eine Jungfrau entehren bedeutet sie schänden, Ehre in diesem Zusammenhang heißt man auch die unverletzten Schamteile; zu demjenigen, vor dem man Achtung empfindet, gebraucht man als Gruß die Wendung: ich habe die Ehre. Vollends auf den Begriff der inneren Ehre weisen die Worte: Ehrlichkeit, Ehrenwert, Ehrfurcht, Ehrerbietung, Ehrenwort, »auf Ehre und Gewissen«, weniger aber wiederum Ehrliebe oder gar Ehrgeiz.

Trotz der unverkennbaren Vorzüge der manchen Schwierigkeiten aus dem Wege gehenden dualistischen Anschauungsweise ist nur ein Ehrbegriff als der berechtigte anzuerkennen: der idealistische. Der andere dagegen bleibt in der psychologischen Betrachtung befangen, er gibt nur das Urteil gewisser Personen über die Ehre wieder, nicht aber das Wesen der Ehre. Den logokritischen Anforderungen der Wissenschaft wird einzig und allein der idealistische Ehrbegriff gerecht. Ehre ist das objektiv begründete, das sachlich richtige Urteil über

den Gemeinschaftswert einer Person. Und auf die von uns zuletzt aufgeworfene Frage, wie im konkreten Falle dieser Wert festzustellen sei, ist zu antworten: derjenige, der mit dieser Feststellung in dem vorliegenden Falle betraut ist, sei es der Strafrichter oder sonst wer, hat das Urteil vom Standpunkt der Gemeinschaft, um deren Ehre es sich gerade handelt, so gut abzugeben, wie er es eben vermag; nicht das Urteil der Gemeinschaftsglieder hat er zu berücksichtigen, mögen diese es auch sämtlich in übereinstimmender Weise abgegeben haben, sondern selbständig kritisch hat er vorzugehen. Dieses sog. Urteil des objektiven Kritikers, des weisesten Richters, des idealen Beurteilers ist selbstverständlich nur eine Formel für die konkrete Anwendung des abstrakten Gedankens. Der tatsächliche kritische Beurteiler im konkreten Falle, etwa der Strafrichter, mag sich trotz größter Gewissenhaftigkeit nicht minder irren, wie die Gemeinschaftsglieder; auch sein Urteil ist ja nur ein Urteil über das Werturteil der Ehre, nicht dieses Werturteil selbst. Aber er hat seinem Urteil den idealistischen Ehrbegriff zugrunde gelegt, und das gleiche werden hoffentlich in den meisten Fällen auch die Gemeinschaftsglieder tun, wenn sie nach bestem Wissen und Gewissen ihre Ansicht über den Nächsten äußern. Auf dieses Sollen kommt es an, und dem Sollen liegt der idealistische Ehrbegriff zugrunde.

Der objektive Beurteiler hat, wie wir soeben sagten, vom Standpunkt der Gemeinschaft aus das Werturteil zu fällen, denn Ehre ist der Wert jemandes für eine betreffende Gemeinschaft; nicht etwa hat er — auf diesen Gedanken kann man leicht kommen — diese Gemeinschaft selbst und ihre (an sich zutreffende) Wertung seinerseits zu bewerten, z. B. die Verbrecherehre auszuscheiden, indem er sich etwa auf den Standpunkt einer höheren, übergeordneten Gemeinschaft stellt. Selbst der Standpunkt der allgemeinen menschlichen Kulturgemeinschaft ist nicht einzunehmen, wenn es sich um die Feststellung einer Sonderehre handelt. Es sind eben scharf zu scheiden die Feststellung der Ehre und die Bewertung dieser Ehre (oder ihrer Gemeinschaft) nach einem höheren Maßstab. Für den Richter taucht natürlich außer der Feststellung der Ehre die weitere, hier nicht zu verfolgende Frage auf, ob die rechtliche Gemeinschaft, d. i. der Staat, diese Ehre anerkennt; insofern hat der Richter sich auch zu den einzelnen Arten von Ehren kritisch zu verhalten — mit zwei Ausnahmen: die Ehre der soeben genannten rechtlichen Gemeinschaft, d. i. die bürgerliche Ehre, hat er als Staatsbeamter ebenso selbstverständlich ohne jegliche Prüfung als richtig hin-

zunehmen wie die (sittliche) Ehre der übergeordneten Kulturgemeinschaft, der zivilisierten Menschheit, denn diese kann kein Staat mißbilligen.

Nunmehr läßt sich eine früher aufgeworfene Frage erledigen. Die Ehre unterscheidet sich von der Moral, wie man diese letztere auch immer bestimmen mag, durch folgende bisher erörterten Merkmale. Ehre kann sich in jeder Gemeinschaft bilden, die Moral dagegen, falls man sie sozial versteht und unter soziologischem Gesichtspunkte bestimmen will, nur in der Gemeinschaft der Menschheit oder wenigstens der zivilisierten Menschheit. Insofern würde die Moral also nur der sog. allgemeinen Menschenehre entsprechen. Zweitens: Ehre und Moral lassen sich zwar beide nur in Beziehung zu einer Gemeinschaft denken; während jedoch die Ehre in die soziale Erscheinung tritt, hat die Moral ihren Sitz in dem Inneren des Menschen; Ehre knüpft prinzipiell an pflichtmäßige Handlung, Moral prinzipiell (um die bekannten Streitfragen beiseite zu lassen) an pflichtmäßige Gesinnung an. Und damit hängt zusammen: Ehre ist abhängig von der äußeren Tauglichkeit des Menschen, nicht aber Moral. Drittens: Ehre ergreift notwendig den Menschen als Ganzen, Moral auch nur einen Einzelakt. Damit hängt zusammen: für die Ehre reicht im Gegensatz zur Moral ein Wahrscheinlichkeitsurteil aus. Viertens: für Ehre kommen im Gegensatz zur Moral nur die wesentlichen Pflichten und nur die wesentlichen Pflichtverletzungen in Betracht. Wegen der höheren Universalität und Abstraktheit, gewissermaßen wegen der reineren Natur läßt sich fünftens nur die Moral, nicht die Ehre als ein absoluter Wert bezeichnen; aprioristische Allgemeingültigkeit kommt jedoch ihnen beiden zu. Nun tritt zu diesen Gegensätzen noch ein weiterer sechster; es handelt sich nämlich um die zweite der beiden oben erwähnten allgemeinen Elemente der Ehre.

2. In dem bisher allein behandelten Gesamtwert der Person erschöpft sich noch nicht das Wesen der Ehre. Wird über einen Menschen ein günstiges Werturteil dahin gefällt, daß er seine wesentlichen Gemeinschaftspflichten erfüllt hat und daß er die weitere Erfüllung gewährleistet, so ist damit eben nur über seinen Wert etwas ausgesagt. Es braucht aber nicht jeder, der einen Gemeinschaftswert besitzt, notwendig auch Ehre zu besitzen. Hinzutreten muß vielmehr ein weiteres, sehr schwer bestimmbares Element. Sicher ist, daß dieses einen mehr äußeren Charakter trägt, der die Moral ebenfalls auf einer höheren Stufe stehend erscheinen läßt. So sehr die hier durchgeführte Auffassung die Ehre auch verinner-

licht und gegenüber der realistischen Begriffsbestimmung gehoben haben möchte, es läßt sich nicht leugnen, daß ihr ein mehr insAeußerliche gehender Zug anhaftet, wie sich schon aus den oben zusammengestellten Redewendungen ergibt. Ehre ist eine gewisse subjektive Beziehung des Ehrenträgers nach außen, eine Beziehung zu den anderen Gemeinschaftsgliedern, der zufolge das Subjekt etwas auf seine Stellung in der Gemeinschaft hält. Dieses schwer faßbare Subjektive — man hat es fälschlich oft Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl genannt — verleiht der Ehre einen gewissen männlichen Charakter, wie sie denn auch in den männlich denkenden Nationen und Berufen, nicht anders wie bei heranreifenden Jünglingen und jungen Männern besonders fein ausgebildet ist. Ist es das Geltenwollen vor anderen? Wohl nicht; es mag sein, daß jemand in einem gewissen Phlegma es darauf ankommen läßt, ob er wirklich geachtet wird, er ist zwar mit der tatsächlichen Achtung einverstanden, aber er ist alles eher als ein Streber in der öffentlichen Meinung; einem solchen Menschen kann Ehre gewiß nicht abgesprochen werden. Noch weniger wird man fordern dürfen, daß der Ehrenträger das Urteil der Gemeinschaft geradezu billigt, daß sein eigenes Urteil mit dem der Gemeinschaft übereinstimmt; denn in dieser Hinsicht würden namentlich über den Grad der Geltung gar zu leicht Differenzen entstehen, die auf das Vorhandensein von Ehre unmöglich einen Einfluß auszuüben vermögen. Dann ließe sich aber sagen, es käme für die Ehre auf die subjektive Beziehung nach außen überhaupt nicht an, zu erfordern sei vielmehr nur, daß der Ehrenträger auch vor sich selbst gelten wolle, ein Erfordernis, auf das namentlich in theologischen und militärwissenschaftlichen Schriften Gewicht gelegt wird und welches die immerhin bestehende Verwandtschaft mit Selbstschätzung und mit Stolz darlegen würde. Allein diese, von E. v. Hartmann als Wertschätzung seiner selbst charakterisierte »direkte subjektive Ehre« würde den sozialen Gehalt der Ehre unberechtigter Weise ganz außer acht lassen; Ehre ist nun einmal das Werturteil einer Gemeinschaft über ein Individuum und außerdem umgekehrt eine Beziehung dieses letzteren zu der Gemeinschaft.

Die richtige Auffassung liegt nunmehr nahe; sie führt die bisher eingeschlagene methodische Gedankenfolge logisch weiter ihrem Abschlusse zu. So wie die Gemeinschaft eine Wertbeziehung zu dem Gliede anknüpft, indem sie über dieses ein Werturteil fällt, muß umgekehrt auch eine Wertbeziehung von dem Gliede zu der Gemeinschaft bestehen. Das den Grundstock der Ehre bildende Werturteil der Gemeinschaft über den

einzelnen muß diesem letzteren selbst von Wert sein; er darf ihm nicht völlig teilnahmslos gegenüberstehen, darf es nicht als für ihn völlig überflüssig ansehen, darf nicht hochmütig über seine Mitmenschen hinwegblicken. Die Bewertung muß sozusagen auf Gegenseitigkeit beruhen. Der Ehrenträger muß auf das Urteil der Gemeinschaft selbst Wert legen; er muß sich als Glied des Ganzen fühlen, muß sich zu ihm rechnen. Daher sagen die Germanen: »Ehre kommt von Treue«, von Treue zu den Mitmenschen; wer Ehre hat, der hat auch Treue, der tritt in der Not für den Kameraden wie für das Ganze ein. Und deshalb setzt Ehre auch ein nicht geringes Maß von Mut, Kraft und Wahrhaftigkeit voraus, worin wiederum der oben erwähnte männliche Charakterzug der Ehre hervortritt.

So gewinnt der — im Gegensatz zur Moral vorhandene — aufs Aeußere gerichtete Gehalt der Ehre eine Veredelung und Idealisierung, und zugleich vertieft sich unsere in das Wesen der Ehre getane Einsicht. Die Ehre als der Gesamtwert des einzelnen in der Gemeinschaft konstituiert die Persönlichkeit gegenüber anderen Persönlichkeiten — so sahen wir. Diese soziale Grundlegung eines Charakters vollzieht sich in doppelter Hinsicht, durch zwei Wertbeziehungen: durch eine solche zwischen der Gemeinschaft und dem einzelnen wie umgekehrt durch eine Wertbeziehung zwischen diesem und jener. Durch die Gegenseitigkeit verinnerlicht sich tief das beiderseitige Verhältnis; ursprünglich nur utilitarischer Natur wird es zu einem Treuverhältnis und gewinnt, namentlich wenn der Grad der Wertschätzung sich hoch über den Nullpunkt erhebt, einen idealen Zug, der allein imstande ist, die Ehre zu einem so hohen Gut für den einzelnen sowohl wie für die Gemeinschaft zu gestalten und sie — wenigstens in der praktischen Bedeutung für das Leben — der Moral gleichzuordnen. Darum hat der einzelne allen Grund, die Ehre heilig zu halten; er wird durch sie, durch die Gegenseitigkeit der Wertbeziehungen, durch diese die Abgrenzung nach außen verstärkende Gegenseitigkeit, erst zu einer Persönlichkeit in der Gemeinschaft, zu einem selbständigen Werte gegenüber anderen Werten, zu einem Charakter. Und darum hat andererseits die Gemeinschaft allen Grund, die Ehre zu hegen und zu pflegen; nicht nur besteht sie selbst vermöge der Ehre aus Persönlichkeiten und Charakteren, sondern sie hält diese ihre Teile wegen der Gegenseitigkeit der Wertbeziehungen auch im Verhältnis zu sich selbst wie (mittelbar) untereinander eng verknüpft zusammen; so erstarkt sie endlich in sich mehr und mehr und wird selbst zur Persönlichkeit.

Die Ehre ist nicht nur das beste Bindemittel der Gemeinschaft, sondern konstituiert sie zu einem selbständigen Wesen. Die Ehre ist es eben, die dank der Verdoppelung der Wertstränge zwischen Individuum und Gemeinschaft nicht nur jenes als Charakter, sondern auch dieses als selbständige Verbandsperson sowohl in sich scharf umgrenzt als auch gegenüber dritten, gleichgeordneten Gebilden bestimmt abhebt. **Die Ehre schafft im System der Werte neue Wertgrößen, sie schafft personale Wertgrößen.** Man kann natürlich auch umgekehrt sagen: in jedem System der Werte müssen als personale Werte Persönlichkeit und Gemeinschaft gedacht werden; diese Wertgrößen, die aprioristische Allgemeingültigkeit besitzen und ohne die das System lückenhaft wäre, erhalten einen gemeinsamen Ausdruck durch den Begriff der Ehre.

II. Die Ehre konstituiert nicht nur die Einzel-, sondern auch die Verbandspersönlichkeit, so sahen wir. Und nunmehr nehmen wir von der Einzellehre Abschied und suchen das Wesen der zweiten Art von Ehre durchzudenken. Die Kollektivperson als solche besitzt keine Ehre; sie ist ja selbst nur etwas aus Einzelpersonen Zusammengesetztes und kann nur insofern eine Kollektivehre besitzen, als den Gliedern Ehre zukommt. Auszugehen ist also von der Einzelehre. Und da zeigt sich, daß die Gemeinschaft schon dem einzelnen für gewisse praktische Zwecke eine zweite Art von Ehre beimißt, die sich schließlich zur Kollektivehre erweitert.

Diese zweite Art von Ehre wird von der Gemeinschaft aus der ersten, der eigentlichen und wirklichen Ehre, unter Vergröberung der Umrisse zu verkehrstechnischen Zwecken geschaffen. Die Ehre bedeutet, wie wir sahen, zugleich den Maßstab, wie der eine den anderen im Verkehr zu behandeln hat und umgekehrt welche Ansprüche der eine hinsichtlich seiner Behandlung durch den anderen stellen darf. Besonders in denjenigen Gemeinschaften, in denen leicht Konflikte entstehen können, wie in der staatlichen Gemeinschaft, ist ein solches Merkmal unerläßlich, will die Gemeinschaft selbst bestehen und sich gedeihlich weiterentwickeln. Ein idealer Maßstab wäre die oben beschriebene Ehre als die für den einzelnen wertvolle Wertung seiner durch die Gemeinschaft, und das Ergebnis wäre durchaus befriedigend: ein jeder hätte den Anspruch, gemäß seinem wirklichen Werte in der Gemeinschaft von anderen behandelt zu werden. Aber die Gegenseite, der Verpflichtete, und nicht anders der zur Schlichtung des Streites und zur Entscheidung Berufene wären in eine üble Lage gebracht: wie sollen sie denn die wirkliche

Ehre jemandes erkennen und feststellen? Die wirkliche Ehre hängt ja, wie ausgeführt wurde, u. a. von dem Grad der Pflichterfüllung, sodann von der Gewährleistung der Pflichterfüllung (durch den Besitz der entsprechenden Gesinnung und der Tauglichkeit) und endlich von dem Interesse des Ehrenträgers an dem Werturteil der Gemeinschaft ab; und diese drei Voraussetzungen der Ehre lassen sich, wenn überhaupt, so nur außerordentlich schwer erkennen und feststellen. Keine Gemeinschaft kann sich mit einem solchen Maßstab begnügen; sie muß notgedrungen eine praktikable Anweisung durch eine Umschreibung und Vereinfachung jenes Maßstabes sowohl in ihrem eigenen Interesse wie im Interesse ihrer Glieder geben, und sie genügt dieser Aufgabe, indem sie das — auch sonst für die Aufstellung von sozialen Regeln vielfach und mit Glück verwendete — Mittel der Präsumtion und Fiktion benutzt. Sie geht schematisch vor und verwischt zum nicht geringen Teil die individuellen Verschiedenheiten. Und zwar unterstellt sie einerseits die beiden letzten der drei soeben genannten Merkmale (die Gewährleistung der Pflichterfüllung und das Interesse des einzelnen an der sozialen Bewertung) als vorhanden; insofern spricht sie möglicherweise jemandem Ehre zu, der sie gar nicht besitzt. Andererseits nivelliert sie das erstgenannte Merkmal, den Grad der Pflichterfüllung, indem sie lediglich nach dem »Ob« der Pflichterfüllung fragt; insofern verringert sie möglicherweise die Ehre eines Hochstehenden.

Diese Art von Ehre — wir dürfen sie Verkehrsehre nennen — besitzt also ein jeder, der seine wesentlichen Gemeinschaftspflichten erfüllt hat. Nur das Merkmal der Pflichterfüllung ist die Voraussetzung der Verkehrsehre; da es äußere Handlungen betrifft, so darf mit seiner Erkennbarkeit und Feststellbarkeit gerechnet werden. Eine individuelle Verschiedenheit der Verkehrsehren ist daher nur aus zwei Gründen gegeben: einmal, wie soeben gesagt, wegen des Ob der Pflichterfüllung; sodann wegen der Verschiedenheit der Pflichten überhaupt. Auch diese letztere ist unschwer zu erkennen; sie hängt von der sozialen Stellung des Ehrenträgers ab; wer in einer Gemeinschaft lebt und die Gemeinschaftspflichten kennt, der wird auch, so wie die eigenen, die Pflichten seines Mitmenschen wissen. Durch diese individuelle Verschiedenheit erklärt sich übrigens die gewiß dem Rechtsempfinden entsprechende Ansicht, daß ein und dasselbe Wort den einen, aber nicht den anderen beleidigen mag, daß der Gebildete anders zu behandeln ist wie der Bettler, ferner daß das Absprechen der höheren Pflicht eine schwerere Beleidigung bedeutet

als das einer geringeren. Und die oben erwähnte Anschauung, daß die Voraussetzung der Verkehrsehre außerdem die Erfüllung der wesentlichen Gemeinschaftspflichten ist, führt zu dem durchaus befriedigenden Ergebnis, daß das Absprechen einer solchen Pflichterfüllung Beleidigung ist, daß andererseits eine Pflichtverletzung nur insoweit, als diese selbst reicht, daß sie aber nicht völlig die Ehre aufhebt, so daß es zwar keine Beleidigung ist, wenn jemandem wahrheitsgemäß und sachlich seine Pflichtverletzung vorgehalten wird, wohl aber, wenn ein durch diese Pflichtverletzung gar nicht betroffener Wert angegriffen wird.

Der Charakter der Verkehrsehre bringt es mit sich, daß jeder Angehörige einer Gruppe die in ihr bestehende Verkehrsehre besitzt, gleichviel ob er sie besitzen will oder nicht, ob er sich um die Gruppe in hohem Maße oder nur gering verdient gemacht hat, ob er eine edle oder die niedrigste Gesinnung trägt. So besitzen — im Verhältnis nach außen, also zu verkehrstechnischen Zwecken — der Bürger Bürgerehre, der Kaufmann Kaufmannsehre, der Offizier Offiziersehre, einerlei, wie sie sich innerlich zu dem Pflichtenkreise der betreffenden Gemeinschaft stellen. Diese Erscheinung tritt selbst in denjenigen Gruppen hervor, in denen der äußere Verkehr nur schwach ausgebildet ist, während die Beziehungen der einzelnen Glieder zu einander auf intimere Grundlagen gestellt sind und Konflikte verhältnismäßig selten vorkommen, wie im Familienkreise; das zeigt sich nicht nur im Inneren, wenn etwa ein fremderes Familienglied den intimer mit einander Verbundenen hinzutritt, sondern auch und zwar vor allem nach außen, wenn die Familie als Ganzes einer anderen Familie oder gar einer anderen Gruppe gegenübertritt, wo die eigene Ehre — und das ist die Verkehrsehre — erfahrungsgemäß oft recht energisch gewahrt wird.

Und so sehen wir, daß die *Verkehrsehre*, diese von den individuellen Besonderheiten in so vielen Punkten losgelöste Ehre, *zur Ehre der Gemeinschaft selbst wird*. Die Verkehrsehre ist die Schöpfung der Gemeinschaft als einer solchen; sie wird den einzelnen Persönlichkeiten nicht voll gerecht, sondern schematisiert sie ihren eigenen Zwecken gemäß, und deswegen ist die Verkehrsehre das Werk der Gemeinschaft. So besitzt das Volk seine eigene Ehre nicht anders, wie es eine eigene Ehre des Handwerkerstandes, des Offizierkorps, der Studentenschaften gibt. Selbstverständlich darf man die Gemeinschaft nicht als ein tatsächliches Subjekt, die Kollektivehre nicht als eine ihr selbst zustehende Ehre in demselben Sinne auffassen, wie die Einzelperson

ihre eigene Ehre besitzt; das wäre eine längst überwundene Vorstellungsweise der Romantik. Wie die Kollektivperson nur ein die Einzelpersonen zu einer gedanklichen Einheit zusammenfassendes Gebilde bedeutet, so ist auch die Kollektivehre nur als aus den Einzelehren hergeleitet zu denken, sie erlangt einen näher bestimmbaren Inhalt überhaupt erst durch einen Rückgriff auf die Einzelehre. Wie will man denn sonst die Kollektivehre des näheren beschreiben? Die in der Literatur über den Ehrbegriff im allgemeinen so häufig anzutreffende Unklarheit ist vielleicht in letzter Linie darauf zurückzuführen, daß man bewußt oder unbewußt diese Kollektivehre, oft »Ehre im sozialen Sinne« genannt, zum Mittelpunkt der Betrachtung machte; man philosophierte über die Standesehre, Studenten- und Offiziersehre, bürgerliche Ehre, allgemeine Menschenehre, Volksehre und man versäumte, die gemeinsamen Elemente herauszustellen und aus diesen einen allgemeinen Ehrbegriff zusammenzusetzen. Exakte Arbeit können nur Analyse und Synthese liefern, und die erstere hat sich hier zunächst einmal die Auffindung der Bestandteile der Einzelehre zur Aufgabe zu setzen; zu allererst freilich muß Klarheit darüber herrschen, unter welchen logischen Voraussetzungen sich überhaupt über Ehre etwas aussagen läßt.

Die Bestandteile der Kollektivehre zu erkennen ist nunmehr nicht schwer; wir brauchen nur das Fazit unserer bisherigen Ausführungen zu ziehen. Es sind dieselben Elemente, die zur Individualehre gehören, vermindert um diejenigen, die aus verkehrstechnischen Gründen in Wegfall gekommen sind. *Zur Kollektivehre gehört mithin zunächst der Kreis der allen Gliedern der Gruppe gemeinsamen Pflichten* (nicht etwa der Pflichtenkreis der Höchst- oder der Tiefststehenden oder der des Durchschnitts), *ferner die Erfüllung dieser gemeinsamen Pflichten durch den Durchschnitt.* Dieser zweite Punkt, die Pflichterfüllung, bezieht sich also im Gegensatz zu dem ersten, dem Pflichtenkreis, nicht auf alle Glieder, sondern nur auf den Durchschnitt; das will heißen: die Gruppenehre verringert sich nicht erst dann, wenn alle, sondern schon dann, wenn die meisten ihre Pflichten verletzen — die Pflichtverletzung einiger weniger reicht natürlich nicht aus. Man kann beobachten, daß die Ehre eines Standes, eines Vereins, einer Nation in demselben Maße leidet, in welchem der Durchschnitt der einzelnen die eigene Ehre verringert, in demselben Maße, wie der moralische Gehalt sowie das zur Ehre gehörige Gemeinschaftsgefühl bei der

Mehrzahl herabsinken. Mit dem Sinken des sittlichen Niveaus der Mehrheit sinkt die Gemeinschaftsehre.

Wirkliche Ehre und Verkehrsehre! Einzelehre und Verbandsehre! Bedeuten diese Spaltungen nicht einen Dualismus im Ehrbegriff? Nehmen wir damit nicht jenen Verlegenheitsausweg, der den gemeinsamen Oberbegriff verfehlt hat und nun die Zuflucht in der Aufstellung mehrerer, einander widersprechender, aber eben »in verschiedenem Sinne« gebrauchter Begriffe erblickt? Aehnlich unterscheidet man ja in der Strafrechtswissenschaft zwischen »innerer« und »äußerer Ehre«, ohne das Gemeinsame aufzuzeigen. Zu erwidern ist: wir kennen nur einen das Wesen der Ehre wiedergebenden Begriff, den Begriff der wirklichen Ehre. Dieser enthält die sämtlichen Bestandteile, die erforderlich sind, um Ehre zu denken. Nur die wirkliche Ehre ist es, also die Ehre, die mit der Gesinnung des Menschen, mit dem Grade seiner Pflichterfüllung und seiner eigenen Wertschätzung der Wertschätzung durch andere innig verwoben ist — nur diese Ehre ist es, die wir als das höchste Gut des Menschen in der menschlichen Gemeinschaft überhaupt (allgemeine Menschenehre) anerkennen; nur diese Ehre ist es, die wir im Sinne haben, wenn wir die Beteuerungsformeln »auf Ehre«, »auf Ehre und Gewissen«, »auf mein Ehrenwort«, »unter Verpfändung der Ehre«, »es ist meine Ehrenpflicht« und ähnliche Wendungen gebrauchen; nur diese Ehre hat der Dichter im Sinne, wenn er seinen Helden sagen läßt: »Ja, übers Leben noch geht die Ehr'«; nur an diese Ehre denkt Hamlet, wenn er als »wahrhaft groß sein« bezeichnet »einen Strohhalm selber groß verfechten, steht Ehre auf dem Spiel«; und an sie denken alle, die »ihre Ehre einsetzen«, wo es sich um die Erfüllung einer edlen Aufgabe handelt. An sie denkt auch der Kriminalist, wenn er so richtig beobachtet hat, daß der Angriff auf die Ehre den Menschen in einem Grade verletzen könne, wie niemals eine andere Verletzung, etwa eine solche von Geld und Gut, von Freiheit und Gesundheit, selbst von Leib und Leben, daß die Ehrverletzung das Mark des Menschen durchbohre und in allen Nerven nachzittere. Jene andere Ehre ist dagegen nur eine besondere soziologische Erscheinungsform der wirklichen Ehre; diese erscheint in vergröberter Gestalt und ist zu verkehrstechnischen Zwecken zurechtgestutzt, um schließlich die Bedeutung der eigenen Ehre des Verbandes anzunehmen. Jene andere Ehre bedeutet den soziologischen Niederschlag der wirklichen Ehre, eine ihre feinen Einzelheiten ausgleichende Generalisierung und Schematisierung, eine Vertypung und Vertatbestandlichung, welche ihre freilich nur annähernde Erkennung und

Feststellung in einer für den Verkehr ausreichenden Weise zweifellos erleichtert. Das Wesen der Ehre erkennen wir dort aber nicht. Uebrigens muß auch der Jurist auf den Begriff der wirklichen Ehre zurückgreifen, wenn er als Beleidigung die Fälle erklären will, wo jemandem die zur Pflichterfüllung erforderliche Gesinnung und Tauglichkeit abgesprochen werden; denn das sind Momente, die sich im Begriff der Verkehrsehre nicht vorfinden. — —

Ehre, du schöner herrlicher Name! Abbild der Unsterblichkeit. Gleich dem Trabanten eines Himmelskörpers umschwebst du den Menschen auf seiner Lebensbahn und spendest über ihn noch deinen Strahlenschein, wenn er selbst in die ewige Nacht eingegangen ist. Wie viele Werte wohnen noch unter uns von solchen, die vor Jahrhunderten auf dieser Erde ihre Sendung erfüllt haben! Es sind die unsterblichen Menschen, die von der Mitwelt und noch mehr von der Nachwelt bewundert, vergöttert, »verehrt« werden. Das ist die Leuchtkraft des Satelliten: des Ruhmes und der Ehre.

Ehre und Unsterblichkeit. Beide die eigenen Schöpfungen des Individuums, beide weisen über es selbst hinaus, schließlich aber wieder zu ihm zurücklaufend. Den einzelnen spiegelt die Ehre wider in der Gemeinschaft, wie die Unsterblichkeit in der Ewigkeit; in der Ehre begegnet er sich mit seinem Nächsten wie in der Unsterblichkeit mit der Gottheit, diesem seinem Ebenbilde. Betrachtet man die Ehre seines Mitmenschen, so springt sofort die eigene Persönlichkeit heraus, man wird sich des eigenen Charakters bewußt, und das gleiche geschieht, wenn man sich in die Weltseele versenkt! Die Scheidewand ist niedergelegt; Ehre und Unsterblichkeit trennen nicht nur, sie verbinden auch. Wie den Menschen der Gedanke der Unsterblichkeit seinem Gott nahe bringt, so der Gedanke der Ehre seinem Mitmenschen. Deshalb hält die Ehre so fest und stark die Gemeinschaft umschlungen — mögen auch der Ehre und noch mehr dem Ruhm eine derartige Hoheit und Würde eigen sein, daß selbst der geringste Anflug von Vertraulichkeit fernbleibt. Die Ehre begründet die wahre Demokratie, die Demokratie in der Idee: die Gleichheit aller nach ihrem Werte. Alle Menschen werden Brüder.

Die ästhetische Sphäre.

Das erste Kapitel einer Aesthetik.

Von

Hermann Glockner (Heidelberg).

Der ganze räumlich-zeitliche Weltzusammenhang, in den wir hineingestellt sind, muß seiner Wirklichkeit nach als ein Komplex von Urteilen erkannt werden. Das ursprünglichste von allem, das »reine Leben« liegt aller Theorie zugrunde, insoferne wir mit unserem letzten Atemzug auch zu urteilen aufhören, aber es ist gerade deshalb der Theorie nicht zugänglich. Jeder erlebt es, mancher versucht daran hinzudenken, keiner »weiß« es. Das Ich-geformte Dasein ist, insoferne es als objektive Wirklichkeit gefaßt wird, bereits Erkenntnis. Dies wird deutlich beim plötzlichen Erwachen mitten in der Nacht, wenn das geöffnete Auge noch nichts sieht und die vom Schlaf gelösten Glieder noch nichts fühlen, aber ein aufgeschrecktes Etwas in raschem Herzschlag pocht. Das Erlebnis eines Furchtbaren kann sich daran knüpfen, das Erlebnis des »Numinosen« des »Heiligen« — in träumenden Halbschlummer zurücksinkend ist zugleich die entgegengesetzte Möglichkeit einer ästhetischen Kontemplation der eigenen Form und Fülle vorhanden — beim freundlichen Schein einer angezündeten Kerze aber wird dieses einsamerlebte Ich in eine bekannte räumlich-zeitliche Welt eingeordnet: Dann wirds in unserm Busen helle, Im Herzen, das sich selber k e n n t. Vernunft fängt wieder an zu sprechen — wir sind der wache, der wissende, der theoretische Mensch.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft diese sinnvoll geordnete Welt einer objektiven Wirklichkeit ihrem Aufbau nach begrifflich zu erfassen. Wir erfüllen diese Aufgabe als philosophische Men-

schen, indem sich unser Denken zur Abstraktion erhebt, auf höherer und höchster Stufe aber sich mit sich selber beschäftigt und Logik treibt. Jeder Gegenstand, den wir in die Hand nehmen und die Hand selber, die ihn faßt, so gut wie das Auge, das ihn sieht, wird seiner Gegenständlichkeit, seiner Wirklichkeit, seiner Daheit nach als auf Grund eines Urteilskomplexes irgendwie geformt erkannt und diese Form-Inhalt-Synthesen sind eben als Urteile begriffen »wahr«. Das Urteil erscheint gewissermaßen als das theoretische Urphänomen.

Was auf den folgenden Blättern in Frage steht, ist ein genaues Analogon hiezu: das ästhetische Urphänomen. Nicht um die Welt der Wirklichkeit handelt es sich, sondern um jene andere Sphäre, in der nicht die Wahrheit regiert, sondern die Schönheit. Der Rationalismus wird geneigt sein anzunehmen, daß auch innerhalb der ästhetischen Sphäre geurteilt wird, d. h. daß letzten Endes auch die Welt des Schönen, ebenso wie die Welt des Wahren, mithin alle objektive Wirklichkeit, mittels Form-Inhalt-Synthesen konstituiert wird, die sich von der theoretischen nicht der prinzipiellen Art nach, vielleicht aber der »Exaktheit« nach unterscheiden. Das αἰσθάνεσθαι ist ein »verworrenes Denken« — das war im großen und ganzen die Ansicht Baumgartens; aber auch noch Kants Aesthetik ist mit rationalistischen Gedankengängen durchflochten. Daß es sich innerhalb des Aesthetischen um kein »Denken« im gewöhnlichen Wortverstand und natürlich erst recht nicht um jenes »Denken zweiter Ordnung« d. h. um Wissenschaft handelt, das scheint ja einleuchtend. Aber offenbar handelt es sich doch im Aesthetischen um Anschauung — und angeschaut wird ja auch die objektive Wirklichkeit, ja wir können sagen: anschauend konstituieren wir sie, indem wir zugleich urteilen. Meine Ueberzeugung geht dahin, daß wir es im Aesthetischen mit einer Art von Anschauung zu tun haben, die ebenfalls mehr ist als »reine Anschauung« nämlich »Schönschauung«, ebenso wie die Anschauung der objektiven Wirklichkeit eine »Wahrschauung« genannt werden könnte. Auf den Begriff einer »reinen Anschauung« die mithin der theoretischen und der ästhetischen Sphäre gemeinsam zugrunde liegen dürfte, in ihrer absoluten Reinheit aber ein Produkt der wissenschaftlichen Abstraktion ist, will ich hier nicht reflektieren, doch wird sich die spätere Untersuchung eingehend mit diesem gemeinsamen Tertium befassen, allerdings unter Ausschaltung aller psychologischen und mit Beschränkung auf die transzendentallogischen Gesichtspunkte. Zunächst kommt es mir

darauf an vorläufig einmal darauf hinzuweisen, daß ebenso wie das für die theoretische Synthese Entscheidende jenes zur Anschauung Hinzukommende ist, nämlich das Urteil — ebenso das für die ästhetische Synthese Entscheidende gleichfalls das zur Anschauung erst Hinzukommende sein wird. Hier wird offenbar nicht geurteilt — hier wird einem anderen Sollen nachgekommen und dieses andere Sollen zielt eben nicht auf Wahrheit ab, sondern auf Schönheit. Hier gelten andere »Regeln« — auf Grund dieser anderen Regeln wird eine andere Welt konstituiert als die Welt der objektiven Wirklichkeit und Wahrheit, eine Welt, die weder wahr noch wirklich ist. Von dieser anderen Welt, die wir zusammenfassend als die »ästhetische Sphäre« bezeichnen, soll im folgenden die Rede sein.

Es muß sich die Frage erheben, wie wir in diese ästhetische Sphäre überhaupt hineindenken können, wenn sie doch selbst so vollkommen denkfremd und urteilsjenseitig ist. Einer Denkweise, die im reinen Syllogismus verharrt, würde dies auch ganz und gar unmöglich sein. Nur eine wahrhaft transzendentale Methode kann das erreichen, d. h. eine Methode, die vom Sein auf den Sinn reflektiert und auf diese Weise innerhalb der Theorie über die Theorie selbst hinausgeht. Insoferne das Denken fähig ist seine eigenen Voraussetzungen zu erfassen, ist es fähig die Voraussetzungen jeder Art von Formung eines absolut Ungeformten überhaupt zu erfassen: es ist eben zum Begriff der »Regel« vorgedrungen, deren transzendente Gültigkeit nicht nur der Konstitution der theoretischen Sphäre, sondern jeder möglichen Sphäre überhaupt vorangehen muß. Die Erfüllung des ästhetischen Sollens in seiner letzten Reinheit ist ein Kunstwerk ebenso wie die Erfüllung des theoretischen Sollens in seiner letzten Reinheit ein philosophisches Denkgebäude ist. Insoferne aber das Denken sich selbst zu denken imstande war, ist es zu dem Begriff seiner eigenen Norm vorgedrungen und damit zu dem Begriff der Norm schlechthin, und auf diese Weise wird es ihm möglich von dem Begriff eines transzendenten Ursprungs sowohl seiner selbst als auch ganz anderer Gebilde aus, in die Struktur dieser anderen Gebilde wenn auch nicht hineinzugreifen (so wie es in seine eigene Struktur gesetzgeberisch hineingreifen darf und kann) so doch hineinzuleuchten d. h. sie auf ihren Sinn hin zu durchleuchten.

Wir werden also in eine atheoretische Sphäre hineindenken vertrauend auf das Licht, das uns bei der Besinnung innerhalb der theoretischen Sphäre aufgegangen ist. Der Künstler, der in

dieser Sphäre lebt und sich von vorneherein in ihr zurechtzufinden weiß wie in einem hellen Zimmer, wird uns vielleicht auslachen. Ganz ähnlich wie wir uns in der Logik die Frage gestellt hatten: wie unterscheidet sich Denken von Richtigdenken? und wo liegt der eigentliche »Sinn« dieses letzteren, so gehen wir von dem Begriff eines solchen »Sinnes« nunmehr aus und besinnen uns auf den »Sinn« des Schönen und hoffen diese »Be-sinnung« zustande zu bringen, indem wir fragen: Wie unterscheidet sich ein sinnvolles Schönschauen von einem sinnlosen? Der Künstler wird diese Frage selbst unter Umständen je nachdem müßig, vermessen oder geschmacklos finden. Er hat für seine Kunst von unseren theoretischen Ausführungen natürlich gar nichts zu erwarten. Aber wir erwarten auch keine theoretischen Aufklärungen von ihm: gerade sein Eigentlichstes und Bestes wird er uns ja doch auf eine theoretische Weise nicht mitteilen können. Wer jemals mit einem Musiker über Musik gesprochen hat, der weiß das. Wer jemals mit einem Maler durch eine Galerie gegangen ist, der hat es kennen gelernt, wie wenig Belehrung in aestheticis von dem ästhetischen Menschen κατ' ἐξοχήν zu erhoffen ist. Hier heißt es: famos! und dort heißt es: was für Kitsch! — und wenn man nach dem Grund fragt, dann wird man zunächst mitleidig betrachtet, dann aber regelmäßig auf technische Mängel oder Vorzüge aufmerksam gemacht, also auf etwas, das der Theorie zugänglich ist, das sich »beurteilen« läßt und worüber man »reden« kann. — So ist es möglich sich gewissermaßen auch rein empirisch zu überzeugen, daß zum Schönen kein Weg führt, der mit Urteilen gepflastert ist: es gibt bloß ein ästhetisches Ja und ein ästhetisches Nein als das sprachgewordene Resultat der ästhetischen Synthese: So soll es sein und so soll es nicht sein. Was über »schön« und »häßlich« hinausgeht, ist Beurteilung, ist Theorie. Die Behauptung: das ist schön! aber darf selbst kein Urteil genannt werden. Wenn ich auf sie die Antwort gebe: falsch! so ist das strenggenommen logisch ebenso fehlerhaft, als wenn ich eine Bemerkung, die ich als richtig erkenne, beifällig mit: schön! akzeptiere. Auf die Behauptung: das ist schön! kann ich nur ja oder nein sagen.

I.

Die ästhetische Synthesis.

Daß wir mit gutem Recht von einer »ästhetischen Sphäre« sprechen, die sich in jeder Hinsicht von der theoretischen Sphäre objektiv-konstituierter Wirklichkeit unterscheidet, wird natürlich

besonders an allem Kunst geschaffenen deutlich, weil hier der ästhetische Mensch κατ' ἐξοχήν, der Künstler, seine schöngeschaute Welt in möglichster Reinheit herausgeläutert hat und uns in einem Gebilde, das »geformte Form« darstellt, nahebringt. Treten wir vor eine mit Farbenklecksen bedekte Leinwand oder vor das aus dem Marmorblock herausgeschlagene Steingebilde, lesen wir den grammatisch-logischen Zusammenhang eines Gedichtes, nehmen wir die Schallwellen, die von einem Orchester hervorgebracht werden, mit Sinnen auf — in jedem Fall werden wir erkennen, daß eben das, was wir »erkennen« etwas ganz anderes ist als das, worauf es dem Künstler gerade ankam und das uns gleichzeitig auf einem anderen Wege als auf dem theoretischer Wirklichkeitserkenntnis in irgendwelcher Weise vermittelt wird. Es ist »wahr«, daß Dirigent und Orchester beim Vortrag einer Symphonie dreiviertel Stunden in Bewegung sind — aber wir können nicht eigentlich sagen, daß der gewaltige tönende Komplex, den Beethoven geschaffen hat, obwohl er gar nicht anders zu denken ist, denn als zeitlich geordnetes Gebilde, dreiviertel Stunden, »dauert«. Die ästhetische Zeit ist eben eine andere Zeit als die »wirkliche« Zeit, so gut wie der ästhetische Raum ein anderer Raum ist als der theoretische, was besonders geistreich einmal von Simmel durchgeführt wurde (in dem Essai »Der Henkel«) an dem Beispiel der Vase, die einerseits durch und durch, sagen wir: ein Stück Alabaster ist, ein zum Gebrauch bestimmter materieller Gegenstand, der angefaßt, mit Wasser gefüllt, gekippt usw. werden kann — andererseits jedoch durch und durch ein Kunstwerk ausmacht, das vermöge seines Kunstwerkseins formal wie inhaltlich in eine vollkommen andere Sphäre gehört und einen vollkommen anderen (unwirklichen) Raum erfüllt.

Nun ist aber jedes Kunstwerk — einerlei ob es eine Symphonie Beethovens oder ein Gedicht Goethes oder eine griechische Vase ist — ein äußerst kompliziertes Kulturgebilde, das erst auf Grund mannigfachster Voraussetzungen überhaupt zustande kommt. Es muß sich die Frage erheben, ob wir einer so hochentwickelten Form notwendig bedürfen um die ästhetische Sphäre in ihrer Eigengesetzlichkeit uns deutlich zu machen — und dies ist natürlich auch ganz und gar nicht der Fall. Insoferne wir nämlich selber die Fähigkeit besitzen das Werk des Künstlers als ein schönes zu schauen, müssen wir — und wenn auch vielleicht nur schwach entwickelt, unentfaltet und knospenhaft — die Fähigkeit des Künstlers schlechthin »schönzuschauen« irgendwie selber unser eigen nennen und können dementsprechend allüberall ebenso wie der Künstler neben

der objektive Wirklichkeit konstituierenden Synthese noch eine ganz andere Synthese vollziehen, insoferne wir Form und Inhalt auf eine andere Weise ineinanderstellen, indem wir einem anderen »Sollen« nachkommen, das anderen (gleichfalls transzendent gültigen) Normen gemäß diesmal nicht unter dem Geltungswinkel Wahrheit, sondern unter dem Geltungswinkel Schönheit an uns herantritt. Ich bezeichne diese Synthesis als »Schönschau«. Es gibt schlechthin nichts, das nicht »schöngeschaut« werden könnte, ausgenommen die Schönschau selbst in dem Sinne wie das Denken sich selber denkt [1]). Jeder Grashalm kann schöngeschaut werden und wenn wir es tun, so tun wir es auf Grund einer Fähigkeit zur ästhetischen Synthesis, die auf einer zweiten höheren Stufe (die sich zur primären Schönschau verhält wie die Wissenschaft zur vorwissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis) Albrecht Dürer Kunstgebilde schaffen ließ wie das sogenannte kleine und das große Rasenstück, die etwas anderes als bloße »Kopien der Natur« sind, schon allein deshalb, weil hier gar nicht die »wirkliche Natur« wiedergegeben wird, sondern etwas »Schöngeschautes« [2]). Ueber diese primäre Schönschau, auf Grund deren es erst weiterhin zu komplizierteren Formungen, zu Kunstwerken kommt, wollen wir uns besinnen. Wir haben das Urteil als das theoretische Urphänomen erkannt: als eine Form-Inhalt-Synthese, deren »Sinn« darin besteht, daß sie Ausdruck einer Geltung ist, die wir als Wert gefaßt »Wahrheit« nennen. Was in Frage steht, ist offenbar eine ästhetische Synthesis, deren eigentümlicher Charakter (theoretisch d. i. formal betrachtet) dem der logischen Synthesis irgendwie analog ist. Wir schließen auf diese Analogie auf Grund eines Tertiums, das wir allerdings auf dem Weg theoretischer Besinnung erreicht haben, das aber sowohl der theoretischen als der ästhetischen Synthesis zugrunde liegen muß, weil

---

1) Im Kunstwerk schauen wir Schöngeschautes schön, ebenso wie wir beim Lesen eines wissenschaftlichen Werkes Gedachtes denken — ich spreche deshalb von »geformter Form«. Das Denken aber kann nicht nur das Gedachte denken, sondern das Denken denken — es kann nach seinen eigenen Bedingungen fragen mit Hilfe seiner selbst. — DerMaler kann wohl einen Maler malen,ob es aber modernen Expressionisten gelungen ist »das Malen zu malen« ist mir doch noch äußerst zweifelhaft.

2) Courbet und Leibl würden vielleicht widersprechen und behaupten, sie wollten schlechthin nichts anderes als die Natur widergeben: so wie sie ist, Zug um Zug. — Tatsächlich geben diese »Naturalisten« die Natur so wieder, wie sie sie sehen, sie sehen sie aber nicht »so wie sie ist« sondern eben weil sie Künstler sind, schauen sie alles schön. Und damit erscheint ihnen eben malenswert, was für den Naturwissenschaftler vielleicht bloß interessant ist.

es (wie eben diese theoretische Besinnung erkennt) die Voraussetzung *jeder* sinnvollen Synthesis selber bildet: der Sinn, der sich in der Geltung von Regeln äußern wird auf alle Fälle.

Seit Kant steht die Frage nach dem Gegenstand der theoretischen Erkenntnis im Mittelpunkt jeder prinzipiellen philosophischen Untersuchung und ist auch bereits befriedigend gelöst worden durch systematische Verfolgung des Kantischen Gedankens, daß die Verbindung unserer Vorstellungen notwendig gemacht wird nach einer *Regel*. Es ist der Gegenstand der ästhetischen Schönschau, auf den wir hiemit reflektieren. Er fällt nicht nur nicht mit dem Kunstwerk zusammen, sondern er erscheint gleichfalls überhaupt nicht als etwas, das als ein Objekt da draußen dem Subjekt entgegenstünde und nun etwa so als »schön« »gefühlt« würde wie dieser Gegenstand seiner theoretischen Gegenständlichkeit nach als »wirklich« »erkannt« wird. Der Transzendentalphilosoph, dessen Denken sich auf seine eigenen Voraussetzungen besonnen hat und nach dem »Sinn« transzendiert ist, muß auch den Gegenstand der ästhetischen Schönschau, formal betrachtet, als ein Sollen fassen, das sich genauer als ein Entgegengelten von Form und Inhalt charakterisieren läßt und dessen objektiv herausgestelltes Ergebnis ein Gut genannt werden darf: *das Schöne* in seinem ganzen weltumfassenden Sinn. Dieses Schöne ist so umfassend, daß es den Gegensatz von schön und häßlich selber in sich begreift — ebenso wie das letzte Formal-Wahre den Gegensatz von wahr und falsch selbst mit umfassen muß. Der häßlichste Mensch kann schön sein, wenn ihn Rembrandt in seiner ganzen Häßlichkeit »schönschaut«. Diese ästhetische Schönschau, die wir gleichfalls notwendig als eine Synthesis erkennen, die Geltungscharakter trägt und die das ästhetische Urphänomen ausmachen wird ebenso wie wir das Urteil als das theoretische Urphänomen erkannt haben, müssen wir ihrem Wesen nach erklären um zu theoretischer Erkenntnis des ästhetischen Gegenstandes zu gelangen. Es handelt sich also genau genommen weniger um eine logische als um eine erkenntnistheoretische (oder vielmehr: schönschautheoretische) Untersuchung. Nicht *über* das Schöne und weiterhin *über* das Kunstwerk wollen wir lediglich logisch wahre Urteile vollziehen, so wie man sich über etwas, das nun einmal vorhanden ist, als theoretischer Mensch seine Gedanken macht. Sondern: wie dieses »Vorhandensein« dem Erkenntnistheoretiker selber bereits zum Problem wird, wie er sich demzufolge auf die Voraussetzungen dieses »Vorhandenseins« selber besinnt, wie er diese »Be-sinnung« nur durchführen kann, indem er

auf das theoretische Urphänomen: das Urteil selber zurückgeht, wie er schließlich von hier aus die ganze Mannigfaltigkeit der objektiven Wirklichkeit ihrem ganzen zusammengesetzten Aufbau nach formal deutlich macht — ebenso hoffen wir zu zeigen, wie sich die »ästhetische Sphäre« selber eigengesetzlich konstituiert — vom ästhetischen Simplex ausgehend, das kein Urteil ist, sondern die Synthesis der ästhetischen Schönschau. Nur durch Vollziehung dieser speziell ästhetischen Synthese können wir irgendwie in die ästhetische Sphäre hineinkommen, weil die Konstitution dieser Sphäre selbst auf diesem Urphänomen aller ästhetischen Formung beruht. Wir nehmen also von der »Tatsache« dieser Formung (populär ausgedrückt: vom »Erlebnis« des Schönen) unseren Ausgang und suchen uns den Charakter dieser Formung zu verdeutlichen, indem wir sie der theoretischen Synthese, dem Urteil, gegenüberstellen.

Diese Gegenüberstellung wird einigermaßen erleichtert dadurch, daß die ästhetische Sphäre und die theoretische Sphäre »in Wirklichkeit« aufs eigenartigste ineinander verhaftet sind: dieses Aneinanderhängen aber und Miteinanderverbundensein ist gleichzeitig unser erstes Problem.

Ob ich ein Gemälde betrachte oder durch eine schöne Landschaft gehe, ob ich ein Lied höre oder einen Roman lese: hier ist g l e i c h z e i t i g objektive Wirklichkeit vorhanden, hier sind Gegenstände schlechthin, hier ist ein Etwas d a und hier ist d i e s Etwas da. So deutlich es ist, daß die Schönheit einer Landschaft, daß das Kunstwerksein eines Gemäldes von dem, was wir als »wirklich« erkennen, durchaus verschieden ist, so auffallend muß es für den Erkentnistheoretiker andererseits sein, daß dieses seine eigene Sphäre ausmachende Schöne durchaus an »Wirklichkeit« irgendwie geknüpft ist. Die von uns als absolut geltungsverschieden erkannten Werte des Schönen und des Wahren scheinen dennoch auf eine ganz bestimmte Weise »parallelzugelten«. Oder ist es am Ende doch nur das Produkt einer logischen Abstraktion, wenn wir behaupten: das Schönschauen ist durchaus atheoretisch? Muß »in Wirklichkeit« nicht vielmehr doch die theoretische Formung eben dieser »Wirklichkeit« vorangehen, bevor wir eine weitere Synthese, diesmal die ästhetische, zu vollziehen vermögen? Einerlei ob wir einen Sonnenuntergang in der Natur oder auf einem Gemälde schönschauen — wird hiebei nicht »Wirklichkeit« vorausgesetzt: die Wirklichkeit der Natur oder die Wirklichkeit des Gemäldes? Sollte es möglich sein ein Gemälde »schönzuschauen« ohne gleichzeitig irgendwie »wahrzuschauen« d. h. Dasein, Zusammenhang, Leinwand,

Farben usw. zu erkennen d. h. zu urteilen: hier *ist* etwas, hier ist *dieses* Etwas, dies ist ein komplexes Etwas, dieses Etwas ist Leinwand usw.? Und auch gesetzt den Fall, unsere Urteile, mit Hilfe deren wir diese unter dem Geltungswinkel der Wahrheit gesollten Formungen eines Inhalts vollziehen, würden im Zustand der Schönschau schweigen, derart, daß derselbe Inhalt nunmehr auf andere Art und Weise geformt würde — so müßten wir dennoch einen auch formalen Zusammenhang der weiterhin so verschieden entwickelten Sphären in einer bestimmten Tiefenschicht annehmen. Für eine *logische* Untersuchung ist dieses Miteinanderverbundensein vielleicht gleichgültig: sie erkennt das schöne Gebilde in seinem formalen unwirklichen Gesetzeszusammenhang als unverloren, auch wenn ein wirkliches Messer diese wirklichen Farben von der wirklichen Leinwand kratzt. Eine *erkenntnistheoretische* Untersuchung, die darauf abzielt zu zeigen, wie diese Wirklichkeit formal überhaupt zustande kommt, muß auch das Verhältnis der ästhetischen unwirklichen Sphäre zu ebendieser »Wirklichkeit« einer genaueren Betrachtung unterziehen. Das Problem ist: ein *theoretisch* geformter, als »wirklich« erkannter Gegenstand »gefällt« und präsentiert sich mithin zugleich als *ästhetischer* Gegenstand. Baut sich hier eine ästhetische Gültigkeit über eine logische? Oder müssen wir im Kunstwerk (und natürlich auch in der schöngeschauten Natur) eine konstitutive Formung eines logisch unberührten Stoffes erblicken? Oder ist das Kunstwerk eine Umformung der theoretischen Wirklichkeit, gewissermaßen eine höhere Art von Wirklichkeit, eine in die zweite Potenz erhobene Wirklichkeit? Ist Schönheit ein Plus zur Wirklichkeit oder unabhängig von Wirklichkeit? Diese Fragen erheben sich.

Rickert hat gezeigt, daß jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung zwei Wege möglich sind: Der eine nimmt seinen Ausgang vom Subjekt, der andere vom Objekt. Ich wähle den ersteren, einmal weil ihn Rickert selbst gegangen ist und Resultate erzielt hat, auf die ich mich im folgenden vielfach stützen werde und deren Kenntnis ich voraussetze, zweitens und hauptsächlich aber, weil mir der andere Weg, der Weg vom Objekt her, gerade wenn er auf den Gegenstand der ästhetischen Schönschau angewendet wird, eine große Gefahr mit sich zu bringen scheint. Wie nämlich vor allem die Philosophie Platos und nach ihr die Hälfte aller philosophischen Systeme (denn die Hälfte aller philosophischen Systeme ist ja mehr oder weniger versteckter Platonismus) zeigen, verführt gerade die ästhetische Einstellung d. i. ein Philosophieren, das

letzten Endes an Zusammenhängen orientiert ist, die — kantisch ausgedrückt — nicht den »Kanon der reinen theoretischen Vernunft« ausmachen, sondern auf irgendwelche Weise die Zusammenhänge des Kunstwerks sind, zu einer Seinsmetaphysik, die sich natürlich aufs mannigfachste darstellen kann, deren erstes und unsterbliches Beispiel und Vorbild aber doch immer die Platonische Ideenlehre bleiben wird. Schon die Frage: »Baut sich eine ästhetische Gültigkeit über eine logische?« scheint mir in dieser Hinsicht äußerst gefährlich und könnte weiterhin dazu verführen subjektiv gewendet: das kritische Problem in ein psychologisch-genetisches umzubiegen — objektiv gewendet: den Werten irgendwelches transzendentes Sein zuzusprechen. Der reine Begriff der Geltung läßt die Vorstellung einer Gültigkeit, die sich über die andere türmt, ja auch nur die andere voraussetzt, gar nicht zu. Das transzendentale Subjekt — so lehrt uns die logische Untersuchung — formt mittels einer transzendentalen Synthese einen gegebenen Inhalt auf Grund einer Geltung, die eben das Wesen dieser Synthese ist, und konstituiert auf diese Weise objektive Wirklichkeit d. h. es erkennt. Diese Geltung ist der Ausdruck eines Unwirklichen, ohne das es zu einer objektiven Wirklichkeitserkenntnis nicht kommen kann; auf dieses Unwirkliche weist uns der Philosoph hin, insoferne er sich über das Denken selber besinnt: er urteilt sinnvoll auf Grund transzendenter Normen über das Wesen ebendieses sinnvollen Urteilens und durchleuchtet als Erkenntnistheoretiker weiterhin den Aufbau der objektiven Wirklichkeit selber, in der er lebt und denkt. Dies ist nur dadurch möglich, daß er sich auf Grund dieser Wirklichkeit über die Wirklichkeit erhebt — etwa so wie ein Papierdrachen sich über den Erdboden erhebt vermöge der angespannten Schnur, die ihn andererseits (und steigt er noch so hoch!) immer an ebendiesen Erdboden heftet. Wir bezeichnen den Zustand des Philosophen, in dem er (in Wirklichkeit) alle Wirklichkeit von sich abgestreift hat und auf das Reich der reinformalen Gültigkeiten reflektiert, als theoretische Kontemplation. Wir verharren in theoretischer Kontemplation, wenn wir keine Wirklichkeit mehr konstituieren, indem wir Form-Inhalt-Synthesen schaffen, sondern wenn wir auf das Formale eben dieses Form-Inhalt-Synthesen-Schaffens selber gerichtet sind.

Im Aesthetischen nun — darüber müssen wir uns jetzt klar geworden sein — wird auf Grund des Urphänomens jener anderen Synthesis, die jene speziell ästhetische Sphäre weiterhin konsti-

tuiert, weder geurteilt noch objektive Wirklichkeit erkannt: das ästhetische »Schönschauen« ist offenbar seinem eigentlichen Wesen nach bereits eine Art von Kontemplation, reines Gerichtetsein auf das Formale, fast möchte man sagen: etwas der »Besinnung« Verwandtes! Wer ästhetisch »schönschaut«, der ist offenbar sehr unähnlich dem vorwissenschaftlichen Menschen, der die Welt einer objektiven Wirklichkeit »wahrschaut«, der aber diesen sinnvoll geordneten Kosmos für eine rechte Werktagswelt hält, weil ihm seine Problematik noch nicht aufgegangen ist. Wer ästhetisch »schönschaut«, der scheint vielmehr in irgendwelcher Weise dem Philosophen ähnlich: er schaut gewissermaßen auf einen sinnvollen Form-Inhalt-Zusammenhang hin wie dieser: auf ein normativ Soseinsollendes, dessen unwirklich formaler Charakter zwar nicht von ihm »erkannt«, aber doch in seiner ganzen Durchsichtigkeit auf irgendwelche Weise frei durchschaut wird, auf eine Weise, die natürlich alles weniger als logisch evident ist, die aber ihr eigenes Maß in sich hat und einen Grad von Deutlichkeit erreicht, wie ihn nur der wissenschaftliche Mensch in seiner Sphäre gewohnt ist. Wenn wir uns zu dem Satz Fr. Th. Vischers »Im Schönen ist verborgene Philosophie« auch niemals bekennen werden, insoferne wir unter »Philosophie« vorzüglich die Wissenschaft verstehen, die nach der Struktur jener urteilsmäßig zu konstituierenden Welt einer objektiven Wirklichkeit fragt, so müssen wir diesem Satz doch insoferne zustimmen, als die Eigengesetzlichkeit des Schönen als ein Soseinsollendes innerhalb der ästhetischen Sphäre ungleich deutlicher zutage tritt als die Eigengesetzlichkeit des Wahren als ein Soseinsollendes in der urteilsmäßig geformten Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, in der wir leben.

Der Philosoph bewegt sich im reinen Reich des Formalen — er ist der »Wirklichkeit« schlechthin entrückt. Wäre — um auf das oben gebrachte (vielleicht etwas banale) Gleichnis nochmal zurückzukommen — der Papierdrachen, der mittels der Schnur, die ihn an die Erde fesselt, sich über die Erde erhebt, ein vernunftbegabtes Wesen, so würde er nun von seiner Höhe aus mit Leichtigkeit von ebendieser (allerdings seinen Aufstieg nicht nur hemmenden, sondern zugleich erst möglich machenden) Schnur, die ihn noch an die Tiefe fesselt, zu »abstrahieren« vermögen. Analoges tut der Philosoph, er tut es vollkommen und radikal, indem er zum Begriff des transzendentalen Subjektes vordringt, zum Begriff eines »reinen Formers«, dem er ein »heterogenes Kontinuum« (Rickert) gegenüberstellt als den Begriff des schlechthinigen unge-

formten Inhalts. Es erhebt sich die Frage, ob der »Schönschauende«, der dem Philosophen einerseits verwandt zu sein schien, insoferne er auf ein unwirklich-Sinnvolles von vornherein gerichtet ist, andererseits hinwiederum ebendeshalb, weil ihm das, was dem Philosophen erst auf Grund einer radikalen Abstraktion zuteil wird, »von vornherein« zufällt, auf irgendetwas angewiesen ist, das, wenn es auch keine »Wirklichkeit« ist, so doch irgendwie etwas Konkretes sein muß, dessen Konstitution ihn der Art und Weise des Philosophen entfremdet, der Art und Weise des vorwissenschaftlichen Menschen, der seine Wirklichkeit erkennend als selbstverständlich hinnimmt — näherbringt.

Und dies ist in der Tat so. So ganz im reinen Reich formaler Geltung wie der die »Be-sinnung« vollziehende Philosoph verharrt der ästhetisch-Schauende nicht. »Es bleibt ein Erdenrest zu tragen peinlich« möchte man vom Standpunkt des Philosophen aus sagen. Ja: es gehört zur Eigenart des ästhetischen Gegenstandes, daß er sich geradezu auf diesen Erdenrest aufbaut. Ich meine dies so: der ästhetische Gegenstand vom Logiker betrachtet, steht natürlich logisch auf gleichem Niveau wie der Gegenstand der Erkenntnis. Aber darum handelt es sich jetzt nicht. Wir fanden die ästhetische Sollung, wie sie kontemplativ vollzogen wird, wirklichkeitsentrückt; wir fanden: der ästhetische Gegenstand wohnt (nicht erst theoretisch betrachtet, sondern) bereits innerhalb seiner eigenen Sphäre als Schöngeschauter bei den faustischen Müttern — »um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit« —. Ich betone jetzt, was den schöngeschauten ästhetischen Gegenstand u n t e r s c h e i d e t vom erkannten logischen Gegenstand. Die formalste aller Künste, die Musik, die gewissermaßen reine Erfüllung und die formale Funktion eines schlechthin Soseinsollenden selber darstellt, ist dennoch ein Rein-Formales erst für den Wissenschaftler, für den Kontrapunktiker. »Eigentlich« ist sie nicht; »in Wirklichkeit« und doch ist sie auf einen »Schein von Wirklichkeit« angewiesen. Man kann nicht sagen, daß eine Sonate »wirklich« ist, aber — sie »ist«. Vielleicht kann man diesen Sachverhalt so formulieren: im Aesthetischen wird allerdings nichts »erkannt« d. h. keine objektive Wirklichkeit konstituiert — aber e i n e o b j e k t i v e U n w i r k l i c h k e i t, ein Gebilde eigener Art auf Grund gleichfalls einer transzendentalen Synthese, die auf Grund gleichfalls einer ganz spezifischen Geltung, die ihr Wesen ausmacht, sinnvoll einem Sollen nachkommt. Das ästhetische »Schönschauen« ist Besinnung, ist — theoretisch ausgedrückt — Bejahung eines Zusammenhanges, der

so ist, wie er sein soll, einer Synthese, die Inhalte sinngemäß formt. Während aber das theoretische Sollen dazu drängt in eigener Sphäre gewissermaßen »bis zum Letzten« zu gehen, muß das ästhetische Sollen seinem speziellen Wesen nach beim logisch-Vorletzten stehen bleiben — es ist an das Dasein gebunden und zwar deshalb, weil es eben kein Denken, das sich selber denken, sondern ein Schauen ist, das sich nicht selber schauen kann. Etwas Unwirkliches läßt sich schauen (so lassen sich die »Mütter« im Faust, die so rechte ästhetische Gebilde sind, von Faust sehr wohl schauen, obwohl sie nicht in der Wirklichkeit sind) aber etwas, das nicht »da« ist, das läßt sich niemals schauen (zu unwirklichen Müttern konnte Faust hinabsteigen, zu Müttern, die nicht »da« gewesen wären, hätte er nicht steigen können). Ich will versuchen diese schwierigen Verhältnisse — diffizile Unterscheidungen, deren Bedeutung für die Untersuchung vielleicht zunächst noch nicht recht einleuchtet, weiterhin zu klären.

Damit es überhaupt zu einer Formung kommt, bedarf es eines formgebenden Etwas, das sich zwischen Sollen und Sinn schiebt, und von der reinen Form zum fertigen aus Form und Inhalt bestehenden Gegenstand überleitet, indem es dem Inhalt die Form beilegt, die ihm auf Grund des Sollens zukommt. Wir bezeichnen diese Formans als Kategorie; sie ist a priori, selbst reinformal und natürlich logisch jenseits der Wirklichkeit, die ja erst durch sie zustande kommt. Ein Komplex von Imperativen, von transzendenten Normen nötigt uns einen Komplex von Wirklichkeits- und Gegebenheitsurteilen zu vollziehen: das ist die Aufgabe, die uns (transzendentalphilosophisch betrachtet) beständig gestellt wird. Wir lösen diese Aufgabe »mittels« der Kategorien; die Lösung heißt: Wirklichkeit, in der wir sinnvoll existieren.

Insoferne nun die ästhetische Sphäre gleichfalls auf dem Urphänomen einer Synthese beruht, bedarf es hier der formgebenden Kategorie nicht minder. Eine objektive Unwirklichkeit wird konstituiert, ein schematisches Gebilde, das auf eine bestimmte Art sein soll ohne doch wirklich zu sein. Wir haben allerdings im Logischen das Wesentliche gleichfalls ins Unwirkliche verlegt, aber die Werte sind nicht, sie gelten. Offenbar gilt dies für den ästhetischen Wert ebensogut wie für den theoretischen selber — allein das, worum es sich jetzt eben handelt, ist nicht der ästhetische Wert (die Erkenntnis der Gültigkeit desselben ist das Ergebnis erst theoretischer Reflexion) sondern um eine ganz bestimmte Art von Wertverwirklichung handelt es sich, die keine Wert ver-

wirklichung ist, die als Synthese ihrem ganzen sinnvollen Soseinsollen nach »schaubar« im Sinne eines kontemplativ zu Erfassenden ist — aber auch nichts weiter, die eine Erfüllung bedeutet, weil sie uns ganz erfüllt, aber nicht weil — populär ausgedrückt — hier irgend etwas »Tatsächliches« erfüllt wäre. Vermöge dieses ihr eigentümlichen Charakters einer objektivkonstituierten Unwirklichkeit nimmt die ästhetische Synthese eine sehr bemerkenswerte Zwischenstellung ein zwischen den reinformalen logischen Gültigkeiten, wie sie die theoretische Kontemplation allerorten erkennt und deren »praktischem Ergebnis«: dem Wirklichkeitszusammenhang, in dem wir leben. Diese objektivkonstituierte Unwirklichkeit sah Plato vermöge seiner spezifisch ästhetisch-synthetischen Geistesart: die platonische Idee ist (nach ihrer einen Seite betrachtet) ihrem Wesen nach meines Erachtens nichts anderes als dieses Mittlere — platonisch ausgedrückt — zwischen Sein und Nichtsein, wie es von Plato dann zu Unrecht aufs Theoretische übertragen wurde. Wir erkennen erst weiterhin auf Grund unserer theoretischen Einstellung hinter diesem Gebilde, dem keine Wirklichkeit zukommt — und doch eine Art von Wirklichkeit, nämlich ein unwirkliches »Wesen« — ein uns von der theoretischen Untersuchung her wohlbekanntes nun schlechthin Unwirkliches, Nichtseiendes, nämlich die reinformalen ästhetischen Gültigkeiten, die ebenso gelten, wie die logischen, auf Grund derer wir auf sie reflektieren. Im Hinblick auf diese Gültigkeiten fragen wir nach den Formantibus, nach den Kategorien, die zwischen den transzendenten ästhetischen Normen und dieser eigentümlichen ästhetischen Synthese die Verbindung herstellen müssen. Zusammenfassend ausgedrückt: was am Kunstwerk »wirklich« ist, das ist es vermöge bestimmter Kategorien auf Grund einer theoretischen Gültigkeit — danach fragen wir nicht; denn es erscheint für das spezifische Kunstwerksein irrelevant. Was das Kunstwerk zum Kunstwerk macht, danach fragen wir, nach jenem Ergebnis der speziell ästhetischen Synthese, nach jenem Unwirklichen, das aber doch ein schaubarer Zusammenhang, ein Mittleres zwischen greifbarer Wirklichkeit und nichtseiender Gültigkeit ist, fragen wir. Insofern es ein Mittleres zwischen Wirklichkeit und Nichtsein ist, scheint es dem Wirklichen in eigenartiger Weise verhaftet — etwa so wie es im Faust heißt:

Von Körpern strömts, die Körper macht es schön
Und mit den Körpern solls zu Grunde gehn.

Die genauere Betrachtung der kategorialen Verhältnisse wird uns vielleicht weitere Klarheit bringen.

* * *

Schopenhauer macht Kant in seiner berühmten Kritik nichts so zum Vorwurf wie: er habe die theoretisch noch nicht bearbeitete Welt abgefertigt mit dem nichtssagenden: sie ist gegeben. Für Schopenhauer begann hier das Problem sozusagen erst — und zwar das metaphysische Problem. Wir akzeptieren seinen Tadel auf eine ganz bestimmte Weise: denn in der Tat liegt hier ein Problem, das Kant nicht sah, aber ein erkenntnistheoretisches. Es handelt sich nämlich darum die »Gegebenheit« selber schon kategorial zu fassen, wie dies von Rickert (Gegenstand der Erkenntnis. V. Kapitel) zum erstenmal geleistet worden ist. Ich wiederhole nicht, was hier im Einzelnen ausgeführt vorliegt; es handelt sich darum, daß für den allzeit an Newton orientierten Kant Wissenschaft = Naturwissenschaft, damit zusammenhängend weiterhin objektive Wirklichkeit = Naturzusammenhang ist. Aber objektive Wirklichkeit in diesem Sinne ist doch bereits ein ungemein komplexes Gebilde: sie enthält einerseits zu viel Formen, insoferne sie bereits methodologische Kategorien, die dem speziellen Naturzusammenhang eignen, in sich begreift — andererseits erscheint die kantische Kategorienlehre hier nicht umfassend genug, insoferne sie von den wahrhaft ursprünglichen Formen, die in jedem empirisch-theoretischen Denken stecken, nichts weiß, vor allem aber die Gegebenheit selber noch nicht als Kategorie begreift; als Formans gegenüber einer schlechthinigen ὕλη, einem logischen Anteomne, das so formlos ist, daß es noch nicht einmal gegeben ist. Für unser ästhetisches Problem erscheint mir diese Neubegründung einer Kategorienlehre äußerst aufschlußreich. Auch im Gegebensein liegt allbereits eine Synthese von Inhalt und Form vor: Gegebenheit aber ist wohl zu unterscheiden von Wirklichkeit — Produkt der Kategorie der Gegebenheit ist das reine Dasein, das (um mich eines heute wieder gern gebrauchten Wortes zu bedienen) »west« d. h. ist, aber nicht »wirklich« ist. Auf ein derartiges Gebilde scheint sich mir nun die unwirkliche Welt des Aesthetischen aufzubauen. Die gewissermaßen »grundlegende« Kategorie der Gegebenheit scheint mir die ästhetische Sphäre mit der theoretischen Sphäre zu verbinden und die ästhetische Formung an die theoretische Formung auf die von mir (mühsam

genug) umschriebene eigenartige Weise zu heften, insoferne sie für beide den gemeinsamen Boden schafft. — Diese Auffassung hat allerdings eine Konsequenz. Wirklichkeit ist auf alle Fälle ein Urteil: auf Grund einer transzendenten Norm forme ich das heterogene Kontinuum unter dem Wertwinkel der Wahrheit, die gilt, auf eine soseinsollende Weise mittels einer apriorischen Formans und urteile: »dies ist wirklich«. Allein dieses Urteil ist noch kein logisches Simplex; es sind zwei, wenn ich ein bestimmtes »dies« meine, sogar drei Urteile darin mitenthalten. Ich suche dies zu korrigieren, indem ich isoliere: ich urteile »wirklich«. Ohne Zweifel liegt hier ein Urteil vor — wir sind in der theoretischen Sphäre. Nicht ganz dasselbe scheint mir der Fall zu sein, wenn ich — theoretisch ausgedrückt: urteile — »dasein«. Diese Synthese ist nicht nur dem theoretischen Vermögen erreichbar, sondern auch dem ästhetischen (vielleicht auch dem religiösen) Vermögen. Da es nun ästhetische »Urteile« nicht gibt, sondern nur etwas dem theoretischen Urteil Analoges, so müssen wir anerkennen, daß jene ursprünglichste Formung mittels der Kategorie der Gegebenheit ein Urteil sein kann, aber kein Urteil sein muß.

Man könnte einwenden, daß hier von »Formung« überhaupt keine Rede mehr sein könne. Wie man dem Satz $2 \times 2 = 4$ — so könnte man sagen — ein gewisses »Dasein« doch auch nicht absprechen kann, während ihm dieses »Dasein« doch nur zukommt als der Inhalt-Hintergrund, auf dem sich nun ein reinformales Gebilde, wie dieser Satz ist, gewissermaßen abhebt, so ist die Basis, auf der sich die ästhetische Sphäre aufbaut, nichts anderes als das Merkmal des schlechthinigen Inhalts selber, der hier einer absoluten Form die Bodenständigkeit und den Halt gewährt. Ich glaube, was für den Satz $2 \times 2 = 4$ gilt (vgl. Rickert »Das Eine, die Einheit und die Eins«. Hier wird gezeigt, wie das, was ich hier großzügig als »Inhalt-Hintergrund« bezeichne, schon in der »Eins« selber als ein Alogisches steckt, mittels dessen sie in einem »homogenen Medium« ihre »Stelle« einnimmt), gilt für ein Kunstwerk oder für irgendetwas »Schöngeschautes« mitnichten. Hier handelt es sich um die primäre Konstitution einer Sphäre, die sich der theoretischen Sphäre gleichberechtigt an die Seite stellt, die aber nicht wie diese urteilend aufgebaut wird, sondern schönschauend aufgeschaut. Einem abstrakten Denkgebilde wie dem Satz $2 \times 2 = 4$ liegt allerdings ein weder logisch noch sonstwie Bearbeitetes Inhaltliches zugrunde und nur »auf Grund« dessen ist

es »da« — bei einem Schaugebilde aber — und das ist alles Schöne — wird dieser Inhalt selbst »mitgeschaut«, also ästhetisch »mitbearbeitet«, »mitgeformt« sogut wie er bei jedem Gebilde theoretisch-geformter Wirklichkeit gleichfalls mitgeformt wird derart, daß die Erkenntnis des (noch vorwirklichen) »Daseins« bereits auf Grund eines Urteils zustande kommt. Die theoretisch-geformte »Wirklichkeit« sprechen wir der ästhetischen Sphäre ab, aber ein genaues Analogon dieser Wirklichkeit sprechen wir ihr allerdings zu. Es ist vielleicht nur eine Frage der Terminologie, ob man überhaupt sagen will: die ästhetische Sphäre ist eine Sphäre objektiver Unwirklichkeit oder ob man von vorneherein von ästhetischer Wirklichkeit spricht — die allerdings eine ganz andere Art von Wirklichkeit wie die theoretische sein würde! Ich habe das erstere vorgezogen und mein zunächstliegendes Problem darin erblickt zu erklären, wieso dieses Unwirkliche und doch objektiv-Aufgeschaute, dessen transzendentes Sollen den eigentlichen ästhetischen Gegenstand ausmacht, sich in so eigenartiger Weise an den theoretisch-geformten, seiner objektiven Wirklichkeit nach gesollten Gegenstand heftet und doch im übrigen so etwas ganz anderes mit ganz anderen Vermögen, auf ganz andere Weise zu konstituierendes ist. Ich habe das gemeinsame Tertium, in dem beide Sphären verwurzelt sind, gefunden in dem reinen »Wesen«, in dessen ursprünglichster Sollenstranszendenz sich beide berühren, insoferne dieses »vorwirkliche Wesen« — für sich allein konstituiert, was sich wohl nur ausdenken läßt — als ganz dasselbe erscheinen würde, ob es nun als das Produkt der theoretischen oder der ästhetischen Formung zustande käme.

Nicht nur die Wirklichkeit eines Gemäldes oder eines Musikstückes, sondern alle Wirklichkeit läßt sich nun prinzipiell auf diese Weise »urteilsjenseitig bloß schauen« im Sinne eines ästhetischen Contemplari. Dieses ästhetische Contemplari baut selbst die »ästhetische Sphäre« noch nicht, aber es bereitet ihr den Boden, indem es die Wirklichkeit gewissermaßen der Wirklichkeit entkleidet und sie sozusagen auf das Niveau der bloßen Gegebenheit herabdrückt. Von eben diesem Niveau aus baut alsdann der »Schönschauende« neu — diesesmal (und dadurch wird er zum »Schönschauenden«) keine theoretischen Synthesen, sondern ästhetische Synthesen vollziehend, die keine Urteile, sondern Schönschauungen sind. Damit konstituiert er, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine andere Welt, die mit der »wirklichen« Welt nur noch mittels der gemeinsamen Grundlage der Gegebenheit zusammenhängt. Ein

Beispiel. Rembrandt zeichnet eine nackte Bauerndirne in sein Skizzenbuch. Er schaut dieses ungeschlachte Geschöpf nicht mit den Augen des Mannes, des Arztes, des Sklavenhalters, des Anatomen, des Rassenkundigen usw., sondern mit den Augen des Künstlers. Diese Künstleraugen sehen nicht »Wirklichkeit« sondern »schauen schön«. Aber was vor Rembrandt steht, ist doch Wirklichkeit? Wir erklären uns den Vorgang folgendermaßen: Rembrandt »übersieht das Wirkliche« und »schaut« den Wirklichkeitszusammenhang »zurück« auf die Basis eines schlechthinigen »Wesens«. Von hier aus baut er — gewissermaßen um diesen Wesenskern herum — ein vollkommen neues, schlechthin anderes Gebilde, das an die »Wirklichkeit« in jedem Zug auf Grund dieser gemeinsamen Basis erinnert und dennoch in jedem Zug etwas »ganz anderes« ist — nämlich etwas Schönes, etwas allerdings Malenswertes, ein Zusammenhang, wie ihn nur der ursprünglich zu sehen imstande ist, der »schönschaut« wie Rembrandt. Denn nur das Formale wissen wir zu deuten; die »Substanz Rembrandt« ist zugleich der Fruchtboden des Genius, den letzten Endes niemand begreift — der man »sein« muß, ebenso wie man das Leben »leben« muß.

Ziehen wir nun die Fäden zusammen und sehen wir zu, was wir gelegentlich eines einzigen erkenntnistheoretischen Problems — vielleicht des schönschautheoretischen Grundproblems — über das Wesen der ästhetischen Synthesis, dieses ästhetischen Urphänomens, das für die ästhetische Sphäre dasselbe bedeutet wie das Urteil für die theoretische, gelernt haben.

Diese ästhetische Synthesis muß so beschaffen sein, daß sie eine »Welt« zu konstituieren imstande ist, die sich »naiv anschauen« läßt wie die wirkliche, in der sich leicht und frei und von wissenschaftlicher Erkenntnis unbeschwert leben läßt, wie eben der Künstler in ihr lebt — und die sich doch zugleich, so naiv sie sich geben mag, bereits ursprünglich als eine sinnvolle, als eine wohlgeordnete ausweisen muß: als eine Welt, die erfüllte Gesetze schauen läßt (wenn auch nicht als erfüllte Gesetze, so doch als ein Erfülltes) in allem, was sie schauen läßt. Diese ästhetische Synthesis muß so beschaffen sein, daß sie an dem Kosmos, den sie aufschauend formt, gegenüber der Wirklichkeit einen Ueberschuß an Formalem sichtbar läßt; denn nur auf solche Weise wird es möglich sein können, daß sich der Schönschauende mit Recht dem Philosophen verwandt fühlen darf — dieser Kosmos muß aber zugleich mehr sein als ein bloß formales Gerippe, er muß kompakt, strotzend, daseiend sein gegenüber der abstrakten Erkenntniswelt

des Philosophen, die dem Künstler klappernd vorkommt wie eine taube Nuß. Diese ästhetische Synthesis muß eine Sphäre begründen können, die sich selbst genügt und in ihrer Art vollkommen ist — vollkommener als alle Wirklichkeit, weil den »ewigen Gesetzen« von vornherein näherstehend, und doch kein leerer Gesetzeszusammenhang, sondern ein »Etwas« das man, wenn man es auch nicht anfassen kann wie die Wirklichkeit, so doch auch nicht bloß ausdenken muß wie die philosophische Normenwelt — eine Sphäre, in der man »anschauend« gewissermaßen das denkfremde Dahinleben des Kindes mit dem wirklichkeitsfernen Gerichtetsein aufs Ewige des Philosophen verbindet und so auf jede Weise beruhigt und zufrieden ist. — Wie muß das Urphänomen einer synthetischen Form-Inhalt-Verknüpfung formal beschaffen sein um solchen Anforderungen prinzipiell zu genügen?

Form und Inhalt gehören zusammen. Wenn der Philosoph von »Geltung« spricht, dann drückt er den Gedanken dieses Zusammengehörens imperativisch aus. Er fordert ein Zusammengehören, das er notwendigerweise zuvor getrennt gedacht hat: hierin ist das Wesen des theoretischen Urphänomens enthalten. Der Philosoph erkennt das Eine als Einheit, indem er es analysiert — er erkennt, indem er trennt. Die vorwissenschaftlich-urteilsmäßig konstituierte Wirklichkeitswelt ist eine äußerst problematische Welt, in der schlechthin alles und jedes mit dem Stachel des Fragwürdigen behaftet ist, weil Form und Inhalt in der theoretischen Synthesis die Neigung haben auseinanderzutreten. Der Gedanke macht sich selbständig — die reine Form stellt sich dem reinen Inhalt gegenüber — die Synthese erkennt sich selbst als Syn-these. Damit aber ist die primär ihrer Wirklichkeit nach »aufgegebene« Welt nochmal aufgegeben als philosophisches Problem.

Die ästhetische Synthese ist anders geartet. Sie erkennt sich nicht d. h. sie zerlegt sich nicht: Form und Inhalt bleiben ineinander ruhen. Innerhalb der rein ästhetischen Sphäre gibt es kein theoretisches Fragen und keine theoretische Problemstellung. Erst dem Philosophen wird diese ganze ästhetische Sphäre selbst problematisch. Form und Inhalt werden vom Philosophen erst als zwei erkannt — der Künstler schaut sie zusammen. Aber gerade dieses Zusammenschauen ist es wieder, was den Künstler über den »naiven Realisten« erhebt und dem Philosophen an die Seite stellt. Des Zusammenseins ist sich der Künstler (nicht wissend aber anschauend) »bewußt« — daß Form und Inhalt zwei sind, das weiß erst der Philosoph. Um es zu wissen freilich, hat er die

Synthese auflösen müssen. Es ist nun einmal so: um zu wissen, wie ein Flintenschloß zusammengehört, muß man es zerlegt und die Teile in der Hand gehabt haben — um zu sehen, wie es zusammengehört, genügt das bloße Anschauen eben dieses Zusammenhanges.

In der ästhetischen Synthese umschließt — bildlich ausgedrückt — die Form den Inhalt. Als ein fragloses, nirgends zur Auflösung drängendes, paradiesisches Ineinander sollen — so gilts! — Form und Inhalt in ästhetischer Schönschau hingenommen werden. Diese Form-Inhalt-Synthese charakterisiert sich dem urteilsmäßigen Aufbauen gegenüber als ein Aufschauen — der diese Aufschau Vollziehende ist naiver Idealist ebenso wie der den Aufbau (vorwissenschaftlich) Vollziehende naiver Realist genannt werden kann — diese Aufschau ist aber gleichzeitig eine Draufschau, die ihre eigene Gesetzlichkeit zwar nicht als Gesetzlichkeit erkennt aber doch als eine Harmonie schaut, als etwas, das »in der Ordnung« ist.

In der theoretischen Synthese machen sich Form und Inhalt auf der höheren Stufe wissenschaftlichen Erkennens deutlich als »zwei« bemerkbar. Dies ist notwendig; denn sie arbeiten beim »Aufbau« der theoretischen Wirklichkeit, der Welt in der wir leben, dermaßen »engverbunden Hand in Hand«, daß es dem vorwissenschaftlichen Menschen ganz unmöglich ist, eine »sinnvolle Formung« hier auch nur zu ahnen. In der ästhetischen Synthese »umschließt« die Form den Inhalt. Auf diese Weise wird die Aufschau von vorneherein zur Draufschau: das Rein-Formale scheint einigermaßen zu überwiegen, die Formung macht sich als sinnvolle Formung, als ein Soseinsollendes und Sosichgehörendes auf ihre Weise deutlich, weil sie eben nicht dadurch vollzogen wird, daß die Form den Inhalt ergreift, bearbeitet, durchdringt — sondern dadurch, daß sie sich sozusagen wie ein Mantel um den Inhalt herumlegt. Diese der ästhetischen Synthesis eigene Anordnung von Form und Inhalt macht es unnötig, daß das Zusammengehörende sich trennen muß, um in eigener Sphäre als Zusammengehörendes deutlich zu werden. Diese Analyse des Schönen nimmt erst der Philosoph vor mit dem Scheidewasser, das ihm seine Wissenschaft an die Hand gibt (das aber letzten Endes auf der nach Auflösung drängenden theoretischen Form-Inhalt-Synthese selber beruht) und erklärt, was sich für den schönschauenden Menschen, besonders natürlich für den Künstler »von selbst versteht«.

II.

Schönschau und Kunstwerk.

Die ästhetischen Systematiker des vorigen Jahrhunderts pflegten ihre Wissenschaft zu bezeichnen als die Lehre vom Schönen und von der Kunst. Ihre Arbeiten zerfallen ganz von selber in zwei Hauptteile: der erste befaßt sich mit der (metaphysisch oder psychologisch oder auch wohl transzendentallogisch begründeten) Philosophie des Schönen, der zweite gibt eine Theorie der Kunst oder vielmehr der Künste. Der erste Teil ist meist subjektiv orientiert, eine Auseinandersetzung mit Kant fehlt fast niemals, auch wenn ein metaphysisches System im Hintergrund steht. Der zweite Teil führt das Kunstwerk, jenes bekannte geniegeschaffene Objekt, ein, das als Kulturgut im philosophischen System seine ganz bestimmte Stelle hat. Am Kunstwerk erscheint das Schöne in reifster reichster Entfaltung; die Kunst gibt es gewissermaßen in reiner Konzentration auf eine in den einzelnen Künsten verschiedene nach Art und Wirkung zu betrachtende mannigfache Weise. — Gegen diese Ueberlieferung hat zum erstenmal Konrad Fiedler aufs entschiedenste protestiert. Gerade weil er Kantianer und nicht ohne erkenntnistheoretische Schulung war, glaubte er das Kunstwerk seiner formalen Struktur nach untersuchen zu müssen ohne Rücksicht auf irgendetwas »Schönes« das daran zum Ausdruck käme: als Gestalt, als eigengesetzliches Formgebilde, an dem wir — so weit geht Fiedler — überhaupt erst sehen lernen.

Der Standpunkt, der auf diesen Blättern vertreten wird, ist dem Konrad Fiedlers offenbar verwandt, insofern ich mit einer erkenntnistheoretischen Begründung der ästhetischen Sphäre Ernst zu machen suche — er knüpft andererseits zugleich an die alte Aesthetik an, insoferne die Untersuchung keineswegs am Kunstwerk orientiert ist, sondern an jenem Analogon zur logischen Synthesis, das wir als Schönschau bezeichneten. Wir prägen, wo wir auch immer »schönschauen« einen Inhalt formal — damit ist aber auch bereits der erste Schritt zum Kunstwerk geschehen. Dies näher auszuführen ist der Zweck gegenwärtigen Abschnittes.

Deutlicher als in jeder anderen stellt sich in der ästhetischen Sphäre das objektiv Geformte der subjektiven Formung gegenüber. Die flüchtige »Schau«, die etwa einen Feldblumenstrauß auf eine seidene Robe geheftet sieht und sich mit einem: unmöglich! ab-

wendet, oder das Wohlgefallen, mit dem ich heute ein Schneckenhäuschen betrachte, nachdem ich dergleichen hundertmal gleichgültig liegen lassen oder gar zertreten hatte — machen uns den Anteil des »schönschauenden« Subjektes am Schönen einleuchtend, einleuchtender auf jeden Fall als unser subjektiver Anteil an der urteilsmäßigen Konstituierung der Wirklichkeitswelt für denjenigen sein mag, der nicht Transzendentalphilosophie studiert hat. Demgegenüber stehen fremd und gebieterisch objektive Gebilde wie die geniale Dichtung Shakespeares, die uns in ihre Bande zwingt, ob wir wollen oder nicht, oder das steilerhabene und doch zugleich anmutige Panorama, das jeden Rigifahrer, dem die ästhetische Sphäre überhaupt zugänglich ist, mit immer gleicher Eindringlichkeit fesselt und gefangen hält. Man möchte sagen: das Schöne weist sich auch dadurch als ein »verborgene Philosophie« in sich Tragendes aus, daß es einen Gegensatz im wahren Wortverstand »sichtbar« macht, den eigentlich erst der Philosoph so richtig als solchen zu erkennen vermag: den Gegensatz zwischen einem formenden Subjekt und einem geformten Objekt.

Dieser Gegensatz erscheint in seiner ganzen Schroffheit, wenn man einen schönschauenden Nichtkünstler als formendes Subjekt einem genialgeschaffenen Kunstwerk als geformtem Objekt gegenüberstellt. Hier scheint eine Kluft zu gähnen, die schwer zu überbrücken ist — eine Kluft wie sie Schopenhauer beim Studium Kants innerhalb der theoretischen Sphäre mit intensivster Deutlichkeit zwischen dem transzendentalen Subjekt und den »Objekten der draußen« plötzlich erkannt haben mochte. Das Beispiel dieses Philosophen zeigt uns auch, wie es der menschliche Geist anfängt, wenn ihm ein hüben und ein drüben deutlich wird, das er nicht verbinden kann: er rettet sich auf die eine Seite und will von der anderen möglichst wenig wissen. So erklärte Schopenhauer die Welt der Objekte für »bloßen Schein«. So half und hilft sich die naive Schönschau noch heute: umgekehrt nämlich wirft sie sich ganz und gar aufs Objekt und spricht vom »Schönen« ganz im allgemeinen so gut wie vom Kunstwerk im besonderen unter möglichster Ausschaltung des doch so naheliegenden subjektiven Momentes. Wir aber möchten gerne den Weg Kants, den Weg der Transzendentalphilosophie, seinem eigentlichsten Sinne nach weiterverfolgen. Wir sind der Ansicht, daß eben diese Transzendentalphilosophie, indem sie »das Objektive im Subjektiven entdeckte« geeignet ist, den Gegensatz, den sie deutlich gemacht hat, nun auch wieder zu versöhnen, entsprechend bereits dem theoretischen

Urphänomen, das einen Zusammenhang erkennt, indem es trennt. Im Aesthetischen klafft dieser Gegensatz »von vornherein«. Wir hoffen, daß ihn die philosophische Durchleuchtung wenn auch nicht aufzulösen, so doch als die objektiv-subjektive Spaltung eines ursprünglichst Verwurzelten aufzuzeigen imstande ist.

Zunächst muß festgestellt werden, daß der Gegensatz »schönschauender Nichtkünstler« und »geniegeschaffenes Kunstwerk« als ein besonders schroffer erscheinen muß aus zwei Gründen. Einmal nämlich stellt das Kunstwerk kein einfaches Objekt dar im Sinne eines geformten Inhalts, sondern es ist »geformte Form«. Zweitens ist diese Formformung das Werk des Genies — eines schlechthin Irrationalen, über dessen Mysterium wir nichts auszumachen vermögen. Ich verstehe hiebei unter »geformter Form« ein objektiv herausgestelltes Gestaltetes, das nicht bloß Form ist, sondern das Form hat und das diesen Formcharakter als solchen auf irgendwelche hier nicht näher zu bestimmende Weise so deutlich macht, daß das Subjekt, das innerhalb der rational-irrationalen Wirklichkeitswelt diesem Gebilde begegnet, vermöge seiner eigenen inhaltgebundeneren Formungsmöglichkeiten eine volle Antwort erhält auf so manches, das unausgesprochen wie eine halbe Frage in ihm schlummert. Indem der Nichtgeniale wahrurteilt, heiligahnt, schönschaut, macht er allerdings den ersten Schritt zum Philosophen, zum Heiligen, zum Künstler — er formt. Aber es fehlt der elementare Fruchtboden, auf dem die großen Gebilde sich zur »geformten Form« entwickeln und als solche frei entfalten. Wo er zugleich gegeben ist, da entsteht das Gewaltige, das Unfaßbare wie Augustinus sagt: Das Wort zum Element und das Wunder geschieht. Solche Gebilde »geformter Form« haben ihrer Idee nach kanonischen Charakter, die transzendent-gültigen Normen stehen unmittelbar hinter ihnen, sie sind sozusagen die Stellvertreter des Ewigen auf Erden. »Geformte Form« dieser Art ist ein philosophisch-systematisches Denkgebäude (nur ein Genie vermag das erhabene Ideal zu e r f ü l l e n, das jedem Philosophen vorschweben muß!) ebenso wie das »Testament« das der Heilige begründet und das Kunstwerk, das der künstlerische Genius schafft. Objekt im Sinne eines einfach Geformten ist bereits das Produkt des objektive Wirklichkeit konstituierenden Urteils, das ich synthetisch-formend vollzogen habe gemäß jenen Normen, die gelten auch wenn sie noch nicht zu »geformter Form« herausgeläutert sind — ebenso wie die vollzogene Synthesis der Schönschau ihrem Produkte nach: ein objektives Unwirkliches, das Schöne.

Damit ist zugleich zugestanden, daß wir über das »Schaffen« des Kunstwerkes »aus Substanz« weder etwas ausmachen wollen, noch können. Wir stehen »schönschauend« dem Kunstwerk gegenüber wie wir erkennend d. i. urteilend einem lebendigen Menschen z. B. einem Kinde gegenüber stehen. Erkenntnistheoretisch betrachtet bauen wir, indem wir dieses Kind anschauen: seine kleinen dicken Gliedmaßen, seine blonden Härchen, seine blauen Augen usw. als solche erkennen, objektive Wirklichkeit auf. Damit wird dieses (höchst realiter ein für allemal vorhandene, wie uns gar nicht einfällt zu leugnen) Kind gewissermaßen immer wieder von neuem auf Grund von urteilsmäßigen Formungen eines Inhalts »geschaffen«. Aber doch nicht »aus Substanz« geschaffen d. h. gezeugt! Diese Zeugung gehört dem Leben an, das der Theorie letzten Endes nicht zugänglich ist, dem Ding an sich (wenn man diesen so leicht mißverständlichen Ausdruck gebrauchen will), dem wir uns höchstens asymptotisch anzunähern vermögen, das wir aber nie erreichen werden, weil es (begrifflich gefaßt) ein Grenzbegriff ist. So ist jedes genialerzeugte Kunstgebilde ein Rätsel im letzten und höchsten Sinne, aber dennoch erkennen wir: ebenso wie die theoretische Sphäre zu objektivierender Wirklichkeit, so hat auch die ästhetische Sphäre schönzuschauender Unwirklichkeit ihre ganz bestimmte rational zu durchleuchtende Struktur. Diesem formalen Zusammenhang entzieht sich auch das Kunstwerk nicht, ebensowenig wie das lebendige aus überwiegend irrationalen Faktoren zusammengesetzte Gebilde des Menschen selber.

Ich will nicht leugnen, daß der Künstler sein Werk mit anderen Augen betrachtet als irgendein Nichtkünstler. Aber nicht deshalb, weil er es »erzeugt« hat, sondern deshalb, weil er der ästhetische Mensch κατ᾽ ἐξοχήν ist, der sich aufs »Schönschauen« ganz vorzüglich versteht. Weiß doch der Künstler über das Mysterium des künstlerischen Zeugens im Grunde ebensowenig Bescheid wie die leiblichen Väter, ja wundert er sich doch oft genug über sich selber wie Bürger, der nach der Vollendung der Lenore schrieb: »Ist's möglich, daß Menschensinne so was Köstliches erdenken können? Ich staune mich selber an und glaube kaum, daß ich's gemacht habe. Ich zwicke mich in die Waden, um mich zu überzeugen, daß ich nicht träume«. So folgt dem Schaffen das Schauen — aber auch Schauen ist Schaffen. Das Kunstwerk erscheint nun dem Künstler selber als ein Kanon, als ein Soseinsollendes: so müssen wir eine Landschaft schönschauen, wenn wir sie vollkommen und schlechthin schönschauen wollen, wie sie

Claude Lorrain geschaffen hat. Die theoretische Sphäre bietet ein Analogon: so müssen wir urteilen, wenn wir durchaus richtig und wahr urteilen wollen, wie der Philosoph beim Aufbau seiner Logik verfahren ist. Er hat »in dauernden Gedanken befestigt, was in schwankender Erscheinung schwebt« ebenso wie innerhalb der ästhetischen Sphäre der Künstler die flüchtige Schönschau kanonisch in substantia verfestigt. Aber formal betrachtet ist sein Schaffen Schönschauen und nichts anderes ebenso wie das Schaffen des Philosophen Urteilen ist und nichts anderes. Dieser Satz hat vielleicht einen rationalistischen Beigeschmack. Allein ebenso wie der Naturforscher späterer Zeiten, der vielleicht über das Wesen der Zeugung viel genauer und besser Bescheid weiß als wir heute wissen, immer nur »Natürliches« gefunden haben wird — so faßt die philosophische Betrachtung eben alles und mithin auch das Verhältnis des Künstlersubjektes zu seinem Objekt »formal« und ihr Erstes und Letztes wird demnach immer ein Formales sein. Die Ausführungen über die ästhetische Synthesis sollten den Nachweis erbringen, daß in dieser alogischen Form-Inhalt-Synthese das ästhetische Urphänomen — d. i. ein logisch Erstes Alogisches, der Schlüssel, der die ästhetische Sphäre prinzipiell öffnet — gefunden ist. Dieses Erste aber ist zugleich das Letzte — ebenso wie für die theoretische Sphäre das Urteil das Erste und das Letzte ist.

Um dies ganz begreiflich zu finden, muß man sich folgendes deutlich machen: Aller Inhalt überhaupt wird nur erkannt, geschaut, geahnt, insofern er irgendwie geformt ist. »Reiner Inhalt« ist immer nur begrifflich-abstrakt zu fassen als das, was übrig bleibt, wenn man alles Formale abzieht — obwohl wir (paradoxerweise!) ganz genau wissen, daß gerade auf diesem unfaßbaren Proteus, dessen eigentliche »formlose Form« (es drängt uns, auch hiefür noch den Ausdruck »Form« zu gebrauchen, weil wir uns diesen »reinen Inhalt« eben nicht einmal vorstellen können) hinter den mannigfachen Gestalten verborgen bleibt, letzten Endes »alles« beruht. Nun muß man aber nicht glauben, die »reine Form« wäre als solche faßbar. Zu begreifen ist sie wohl, zu greifen ist sie nicht. Selbst ein Gebilde wie die Zahl ist, wie Rickert nachgewiesen hat, obwohl keineswegs real, so dennoch auch nicht reinformal, sondern ein geformtes Inhaltliches, ohne das sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, »ins Bodenlose« fallen würde. Der Logiker, der den Begriff Form und den Begriff Inhalt selber bildet und sich überall im Abstrakten bewegt, mag dies bisweilen vergessen — der Erkenntnistheoretiker, der es mit den »Gegenständen«

zu tun hat, muß daran denken. Wir suchen den »ästhetischen Gegenstand« seinem Aufbau nach erkenntnistheoretisch zu betrachten: machen wir also die Anwendung dieser Erkenntnis auf unser Problem!

Ein Kunstwerk wird schöngeschaut ebenso wie ein Kind erkannt wird. Beides ist nur möglich dadurch, daß ein Inhalt auf bestimmte Weise geformt wird und zwar sinnvoll d. h. so, daß die Form zum Inhalt gehört, der sich ihr seinerseits zuneigt. Beide voneinander zu trennen und gewissermaßen isoliert herauszupräparieren ist ganz unmöglich. Möglich ist nur jenes Dritte: die Regel, nach der sie zusammengehören und einander entgegengelten, sauber und rein herauszuarbeiten (was selbst nicht ohne Form-Inhalt-Synthesen abgeht) — und danach strebt die Transzendentalphilosophie. **Als eine Urregel dieser Art haben wir die ästhetische Synthesis erkannt.** Wer dieser Regel nachkommt, wer von dieser Regel sozusagen »Anwendung macht« d. h. Inhalte (über deren Ansichsein wir nichts ausmachen können) formt — ob das ein Künstler ist, oder ein Nichtkünstler, der die Schönschau vollzieht ohne ihr die Verfestigung »geformter Form« in substantia jemals geben zu können, oder ein Nichtkünstler, der das Werk des Künstlers bloß zum Anlaß nimmt um sich zu dieser Synthese zwingen zu lassen, so wie eine gute Logik auch einen schlechten Denker zwingt, einmal richtig zu denken — das ist für die Gültigkeit dieser Regel selber ganz einerlei: ist sie doch lediglich der Ausdruck der Geltung zwischen Form und Inhalt, stellt sie doch nur eine Beziehung her zwischen einem Einen und einem Anderen, die dadurch nicht verschoben wird, daß das Eine diesmal ein großer Genius und das Andere demzufolge die Substanz zu einem genialen Werk, das anderemal das Eine ein harmloser Spaziergänger und das Andere ein Inhaltliches ist, das sich geformtermaßen vielleicht als ein bunter Schmetterling herausstellt, der ihm über den Weg geflogen ist und der ihm »gefallen« hat. Als das funktionelle Moment zwischen Form und Inhalt ist diese Regel als der Ausdruck einer Geltung sphärenkonstituierend und die »ästhetische Sphäre« eröffnet sich ganz allgemein überall da, wo die Synthesis der ästhetischen Schönschau vollzogen wird. Sie baut die Welt einer objektiven Unwirklichkeit, indem sie Inhalt mit Form umkleidet — diese einfache Form zu geformter Form zu erheben bedarf nicht sowohl eines Formal-Neuen als vielmehr eines hinzukommenden Inhaltlichen, das der Theorie nicht zugänglich ist, weil es zwar

den Fruchtboden darstellt, aus dem ein großes Formgebilde herauswachsen wird, selbst aber der Form entbehrt [1]).

Aber noch ein ganz anderes reinerkenntnistheoretisches Problem knüpft sich an die komplizierte Form des geschaffenen Kunstwerkes und gilt — im Gegensatz zur einfachen Schönschau — erst für dieses Gebilde höherer Ordnung. Mit der Tatsache, daß das Kunstwerk eine Schöpfung des Genius ist, hat es gar nichts zu tun. Lediglich die größere Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit dieser objektiv herausgestellten Formformung macht diesmal den Weg von der reinen ästhetischen Synthesis zum Kunstwerk problematisch.

Wir gingen bei der Herausarbeitung des speziellen Charakters des ästhetischen Urphänomens von jenem eigenartigen Zusammenhang der ästhetischen mit der theoretischen Sphäre aus: das Schöne scheint an Wirklichkeit gebunden, obwohl es etwas ganz anderes als Wirklichkeit ist, ein Unwirkliches, ein Atheoretisches, ein Ideales. Wir fanden diesen Zusammenhang auf der Basis eines vorwirklichen »Wesens«. Im Kunstwerk nun (am wenigsten in der Musik, vor allem in der bildenden Kunst) scheint sich diese Frage nach dem

1) Wir schließen demzufolge von der Darstellung der ästhetischen Problematik alle Spekulation aus, die sich eben auf dieses Inhaltliche stützt wie es z. B. in den meisten ästhetischen Arbeiten der Romantiker älterer und jüngerer Richtung geschieht. Diese Arbeiten enthalten äußerst wichtige und auch fruchtbare Gedanken — aber diese Gedanken gehören erst in eine Darstellung der ästhetischen Probleme und zwar der metaphysischen Probleme. — Andererseits aber soll hier auch alles weniger vertreten werden als ein ästhetischer Formalismus wie er vor allem von Fiedler zuerst mit Nachdruck gefordert, von Marées und Hildebrand dann in die Tat umzusetzen versucht wurde, was natürlich so echten großen Künstlern nur bis zu einem gewissen Grad möglich sein konnte. Konsequent zu Ende gegangen wurde dieser Weg vielmehr erst vom modernen Expressionismus, der nun wirklich Gebilde geschaffen hat, die — in unserer Terminologie — die »ästhetische Synthesis« »in Reinkultur« geben. Es ist nur die große Frage, ob diese ästhetische Schönschau »in Reinkultur« gegeben werden soll und ob dies nicht vielmehr das leidige Vorrecht der Theorie ist. Vergleichsweise ausgedrückt: ob ein Kunstwerk, das die funktionelle Beziehung eines Formalen zu einem Inhaltlichen, die das »Schöne« konstituiert, »in Reinkultur« d. i. reinformal nach dem Vorbild der Logik darstellt, nicht so wenig »schmackhaft« sein wird wie ein Abendbrot, zu dem das Eiweiß, das Fett, die Kohlenhydrate, das Wasser, die Holzfasern und die Aschenbestandteile nach dem Muster einer nahrungsmittelchemischen Tabelle »in Reinkultur« serviert würden. Daß sich die modernste Kunst so vorzüglich »erkenntnistheoretisch begründen« läßt, scheint mir gerade kein Empfehlungsbrief für sie. Vielmehr finde ich es äußerst bezeichnend, daß die ersten radikalen Vertreter dieser »Richtungen« Franzosen gewesen sind: war man doch in Frankreich schon immer geneigt in der praktischen Durchführung einer Sache konsequent der für gut befundenen Theorie zu folgen, mochte sich daraus ergeben, was auch nur immer wollte!

Zusammenhang der theoretischen Wirklichkeitswelt und der atheoretischen Welt des Schönen in anderer Hinsicht nochmals zu wiederholen. Insoferne nämlich das Kunstwerk »geformte Form« ist, scheint ein doppeltes möglich zu sein: die Formung wird sich ja immer als ästhetische ausweisen; denn sie macht ja das Kunstwerk zum Kunstwerk — ob aber auch die Form, die sekundär ästhetisch geformt wird, primär bereits eine ästhetische ist (wie allerdings immer im Denkgebäude einer Logik: hier ist die Form das Urteil und die Formformung gleichfalls Urteilen), das erscheint als zweifelhaft. Aehnlich wie der Philosoph urteilt über etwas, das selbst nicht theoretischer Natur ist, sondern bereits in einer anderen Form z. B. in der ästhetischen steht, so kann offenbar der Künstler a-ästhetische Formen und Beziehungen in seine Sphäre hereinziehen — das Resultat wird ein ästhetisches sein, ebenso wie das Resultat des Philosophen in seinem Fall ein theoretisches sein wird. Ganz abgesehen von der besprochenen notwendigen Verbindung der ästhetischen und der theoretischen Sphäre auf der gemeinsamen Basis jenes vorwirklichen »Wesens« scheint es dementsprechend in jedem auch nur einigermaßen zusammengesetzten Kunstwerk noch auf eine ganz andere Art von Verbindung willkürlich abgesehen: es werden nämlich nicht nur eine Landschaft, ein Tier, ein Mensch usw. schöngeschauterweise dargestellt, sondern sie werden so zu einander angeordnet, daß man sich nicht nur schönschauend, sondern doch auch gleichzeitig irgendwie erkennend verhalten muß, um die ästhetische Schönschau gewissermaßen durch gleichzeitig zu vollziehende a-ästhetische Synthesen insoferne zu heben, als das Schöne letzten Endes eben dann doch als der dominierende Oberwert erscheint, in den die anderen Werte gleichsam eingetaucht sind, der sich der konkurrierenden theoretischen Formen geradezu bedient, indem er sie als Folie gebraucht, indem er sie dermaßen zusammenfaßt, daß ein Aesthetisch-Aästhetisches entsteht, dessen Synthese ein Aesthetisches höherer und höchster Art darstellt. Und nicht nur die theoretische Sphäre scheint derartig »ästhetisch verwertet« werden zu können, auch mit anderen Sphären, z. B. insbesondere mit der religiösen ist dasselbe der Fall. Wir schauen die Tafeln Grünewalds, die (wie wir erkennen) den Gekreuzigten darstellen, vermöge ihrer wundervollen reinästhetischen Qualitäten »schön« — aber nicht bloß ein Mann ist hier schwer und lastend an einen unter der Wucht des über und über mit bläulich-schwärenden Geißelwunden bedeckten Körpers knirschenden Kreuzesbalken genagelt, sondern der heilige Gottessohn opfert

sich hier für uns. In erschütternder Weise arbeitet hier ein großer Maler zugleich derartig mit dem »Numinosen« — daß man zweifelhaft sein kann, ob hier die ästhetische Schönschau zur Extase gesteigert oder die Ahnung des Heiligen zum ausgeglichensten Kunstgebilde gedämpft worden ist. — Deutlicher dominiert für jedermann der ästhetische Wert in Dürers Kupferstich »Ritter Tod und Teufel« — wer aber würde dieses Bild ganz und gar künstlerisch ausgeschöpft zu haben glauben ohne dabei »erkannt« zu haben, was Dürer wollte, daß man es »erkenne«? Die ästhetische Schönschau umfaßt hier gewissermaßen die theoretischen und religiösen und vielleicht noch andere Werte — diese aber klingen als ein leiser Unterton mit und verstärken eben dadurch den Eindruck des rein-ästhetischen Contemplari. Wie ist dies zu erklären?

Offenbar durchdringen sich die Sphären überall: wir selber gleiten als lebendige Menschen, bald die theoretische, bald die ästhetische, bald die religiöse Synthesis vollziehend, aus der einen in die andere. Ich erkenne das Tintenfaß, das auf meinem Schreibtisch steht, und schon bin ich im nächsten Augenblick nicht mehr auf seine Wirklichkeit gerichtet, sondern schaue vielmehr mit Wohlgefallen dem Spiel der Regenbogenfarben zu, die in seinem geschliffenen Glase tanzen. Ich besinne mich, daß die prismatische Form des Schliffes diese Lichtbrechung erzeugt — und vollziehe damit wieder theoretische Synthesen: ich urteile. Und wieder unvermittelt und plötzlich — da hat mein Ich, mein lebendiges persönliches Ich gesprochen: ich fühle die Verantwortung der Sekunde, das »du sollst!« des Augenblicks — ich lasse das Tintenfaß, ergreife die Feder und kehre zu meiner Arbeit zurück. Wenn ich aber die momentane »Zerstreuung« zugleich als solche erkenne, so bin ich damit schon wieder in der theoretischen Sphäre gewesen — in die ich als Philosoph gehöre.

Es wird hier schon deutlich sein, welch mannigfache Probleme sich für die Aesthetik aus diesen Verhältnissen ergeben müssen. Diese Probleme werden uns im einzelnen (alle Probleme sind einzelne, nur die Problematik ist eine einzige!) erst viel später[1]) kümmern — zunächst liegt uns einzig und allein die Problematik ebendieser Verhältnisse am Herzen. Wir erinnern uns um ihre Darstellung prinzipiell zum Abschluß zu bringen, an eine Erkenntnis, die wir innerhalb des theoretischen Gebietes auf theoretische Weise uns erarbeitet haben.

---

1) Außerhalb dieses Ersten Kapitels!

Innerhalb der theoretischen Sphäre hat sich die Trennung konstitutiver Normen, d. h. Normen, die die Voraussetzung von Urteilen bilden, die material wahr sind und von methodologischen Normen, d. h. Normen, die die Voraussetzung von Urteilen bilden, die formal wahr sind, als äußerst fruchtbar erwiesen. Man könnte geneigt sein zu fragen: sind die ästhetischen Normen und weiterhin dann natürlich auch die ästhetischen Formen den konstitutiven an die Seite zu stellen oder den methodologischen? Allein — der Angelpunkt, um den sich diese ganze Unterscheidung dreht, ist der Wirklichkeitsbegriff. Wir haben in der theoretischen Sphäre eben das Eigentümliche, daß der sinnvoll geordnete Kosmos, in dem wir leben, das Produkt des Erkennens ist — andererseits aber dies Erkennen sein Eigenleben führt, wobei es damit anfängt, daß es sich selbst erkennt, weiterhin dazu fortschreitet Atheoretisches methodisch zu logischer Klarheit zu bringen. Der physikalische Naturzusammenhang, die Mathematik, die Geschichte — sie sind Ergebnisse des Erkennens und es ist die Frage: inwieweit primäre oder nur sekundäre Formen dabei verwendet sind. Man wird zu dem Ergebnis kommen, daß das Rein-Konstitutive jederzeit erst erkenntnistheoretisch herausgearbeitet werden kann — während die methodologischen Formen die »Wirklichkeit« (im populären Wortverstand) überall durchsetzen. Wer also das Schöne für eine Art von Wirklichkeit hält wie die physikalische Natur — oder doch für etwas Erkennbares wie die mathematischen Gebilde (die ja nicht »wirklich« sind), für den muß die Unterscheidung konstitutiv-methodologisch eine wahre crux bedeuten. Für mich, der ich auf unbedingte Trennung der ästhetischen Schönschau von jeder Art von Erkennen dringe, kommt sie eigentlich überhaupt nicht in Betracht. Dennoch möchte ich diese methodisch unter allen Umständen vorzügliche Unterscheidung nicht von der Hand weisen. Vielleicht gibt es innerhalb des ästhetischen Kosmos etwas Analoges. Die ästhetische Synthesis ist subjektiv Schau, objektiv reines urteilsfernes schöngeschautes Dasein. Eine Selbstschau analog einer Selbsterkenntnis ist ausgeschlossen — in dem Augenblick, in dem wir sie annehmen, würde die Philosophie eine gleichwertige Konkurrentin haben — dennoch glaube ich, daß wir auch im Aesthetischen zweierlei Arten von Formung grundsätzlich unterscheiden müssen, denen zwei große Klassen von Kategorien entsprechen werden und die letzten Endes auf zweierlei verschiedene ästhetische Normen zurückzuführen sind.

Die mathematischen Gebilde galten früheren Erkenntnistheoretikern als die wahren Muster reiner theoretischer Erkenntnis, einer

Erkenntnis, die von aller Wirklichkeit unberührt reinformal ein wahres Arsenal ewiger Gesetze in sich schließt und in unübertrefflicher Sauberkeit zum Ausdruck bringt. Wir sind gleichfalls dieser Ansicht, aber für eine erkenntnistheoretische Untersuchung erscheinen uns die mathematischen Gebilde nicht mehr als Muster — wir haben das »Vorurteil« erkannt, auf das alle mathematische Erkenntnis gegründet ist, wir sehen die methodologischen Prinzipien, mit denen auch diese Erkenntnis, die die vorurteilfreiste zu sein schien, bereits durchsetzt ist. Innerhalb der ästhetischen Sphäre — der ästhetischen Welt, wenn ich so sagen darf — scheint mir ein ähnlich zusammengesetztes Gebilde jedes Kunstwerk im engeren und eigentlichen Sinne. Die ästhetische Urformung, die ich analog der theoretischen, als konstitutiv bezeichne, ist von unendlicher Simplizität gegenüber dem komplizierten Gebilde des Kunstwerks. Sie konstituiert dem heterogenen Kontinuum gegenüber das reine Daseiende mittels einer Synthese, die reine Schönschau ist. Da aber ihr Gegenstand — das schlechthinige Dasein — allbereits auch die Grundlage jeder irgendwie-konstitutiven Synthese ist, so verknüpfen sich auf Grund dieser gemeinsamen Urformung im sekundärgeformten komplexen Gebilde »geformter Form« a-ästhetische Prinzipien mit den ästhetischen zu einem freien Spiel. Frei nenne ich dieses Spiel — weil die a-ästhetischen Elemente, soferne sie Wirklichkeit-Konstituierte sind, dieser Wirklichkeit entkleidet und dadurch unbeschwert, leicht und beweglich gemacht werden; von einem Spiel spreche ich — weil jene a-ästhetischen Elemente, die ihrem Wesen nach schon unwirklich sind wie z. B. die mathematischen Normen, soferne sie in die ästhetische Sphäre geflochten werden, von der ihnen anhaftenden Schwere und ihrem Wahrheitsernst erlöst werden: hier gilt nur ein Gesetz, das der Schönheit. In Schönheit sind die mathematischen Normen im schöngeschauten griechischen Tempel »aufgehoben«.

Zusammenfassend ausgedrückt: die einzelnen Sphären durchdringen nicht nur einander, sondern sind — und dadurch weisen sie sich als Wertsphären aus, denen nicht das Sein der Platonischen Ideen zukommt, sondern die gelten — derart ineinander verflochten, daß jeweils ein Wert gewissermaßen dominiert und dadurch der Sphäre den Charakter gibt. Ich bezeichne die Prinzipien, die auf diese Weise die Sphäre begründen, als konstitutiv. Was aber in der einen Sphäre konstitutiv baut, kann in der anderen regulativ verwendet werden und umgekehrt. So können Formen, die für die religiöse Sphäre konstitutiv sind, in die

ästhetische Sphäre mitbestimmend hereingezogen werden — so kann die religiöse Formung umgekehrt sich des ästhetischen »Schmuckes« bedienen: es werden dann ästhetisch-konstitutive Formen zu religiös-regulativen gewissermaßen »geweiht«.

So dürfte die alte Definition der Aesthetik als der »Wissenschaft vom Schönen und von der Kunst« auf einen Gegensatz hinweisen, der bereits in der ästhetischen Problematik verwurzelt ist und nicht erst bei der Betrachtung der einzelnen ästhetischen Probleme sich herausstellt. Es handelt sich hier nämlich um zwei verschiedene Normgruppen: die konstitutiv-ästhetische, die jene objektive ästhetische Unwirklichkeit aus einem logisch vollkommen Unbearbeiteten synthetisch konstituiert, und die regulativ-ästhetische, die bereits auf eine a-ästhetische Weise geformte Inhalte auf das Niveau jener objektiven ästhetischen Unwirklichkeit stellt, indem sie sie ihres speziellen Sollens, ich möchte sagen: ihrer speziellen Verantwortung, entbindet (diese Verantwortung kann eine theoretische, eine religiöse, ethische usw. sein): diese Gültigkeiten sind aufgehoben zugunsten einer anderen, nunmehr allumfassenden, deren Ernst und deren Verantwortung eben darin besteht, daß sie es um keinen Preis wissen lassen darf, wie ernst und heilig es ihr eigentlich ist.

III.

Die Kategorie der Ganzheit. Der Sinn der Schönschau.

Innerhalb der theoretischen Sphäre drängt nicht nur alles dahin getrennt und ebendadurch erkannt zu werden, sondern das Ziel dieses Erkennens ist auch umgekehrt »Alles«. Das Bestreben der Theorie geht auf Totalität. Der philosophierende Mensch beruhigt sich an keiner Stelle: weiter und weiter arbeitet das zerlegende und durchschauende Vermögen in ihm, selbst wenn er seine Aufgabe selber als eine unendliche begriffen hat, selbst wenn er weiß, daß die Welt in ihrer Totalität nicht gegeben ist wie ein Stück Papier, das in seiner Gegebenheit aufgegeben ist und hiemit gegeben, sondern aufgegeben im Sinne der Idee Kants, die nicht als dingliche Gegebenheit aufgegeben, sondern ein Sollen ist, an dessen Erfüllung alle Zeiten arbeiten.

Die religiöse Sphäre hat ein anderes Ideal. Die Ahnung einer All-Einheit im metaphysischen Sinne ist es, die hier zu erreichen gesucht wird und zwar auf immerwieder andere Weise

mit immerwieder neuen Mitteln. Eines Vaters Kinder sind wir, ein Gewaltiges umloht, umglüht und umwettert uns und wer es mit irdischen Augen erblickt, der erblindet oder muß sterben, ein Atman ist diese ganze Welt, von dem die Menschenseelen sich abgetrennt haben und in den sie schließlich wieder verloren gehen, unruhig ist das Herz bis es ruhet in dem Einen, der es geschaffen hat und dessen Eigentum es ist, »einzig die Liebe ist es — schreibt Albertus Magnus — durch die wir zu Gott bekehrt werden, auf daß wir seien ein Geist mit ihm und mit ihm selig werden«. — Wir erkennen diese All-Einheit zwar nicht als ewige Idee, wohl aber als Mysterium.

Auch die ästhetische Sphäre kennt ein Regulativ-Ideales, auf das hin gerichtet ist, wer nur immer in ihren Bannkreis tritt. Die Betrachtung dieser »ästhetischen Forderung« wird es uns erst möglich machen, unserer speziell philosophischen Aufgabe nachzukommen d. h. etwas auszumachen über den Sinn der Schönschau und über den Sinn des Kunstwerkes in der Welt. —

Wir sprachen von der Bedeutung der Kategorie als der Formans, die den Gegenstand bildet, indem sie sich zwischen Sollen und Sinn schiebt und den Inhalt in die gehörige Form stellt auf Grund eines Sollens. Ohne Zweifel wird eine allgemeine Grundlegung der Aesthetik d. h. eine allgemein-theoretische Darstellung der Prinzipien des Schönschauens nach ebensolchen Formantibus fragen müssen, die eine Formgebung möglich machen, deren Eigentümlichkeit, wie wir gesehen haben, darin bestehen muß, daß die Form-Inhalt-Synthese als solche in der atheoretischen Harmonie einer Schönschau aufgehoben und dennoch und ebendeshalb ein Sinnvoll-Geordnetes deutlich wird. Man müßte zeigen, wie auf dem Boden einer objektiven Unwirklichkeit, die eigenen Normen gemäß aus der ὕλη konstituiert wird (die natürlich für die ästhetische Wertsphäre dieselbe sein muß wie für die theoretische, da sie ja das schlechthin Ungeformte ist) mittels einer Form-Inhalt-Synthese, die kein Urteil sondern etwas anderes: eine Schönschau ist, sich eine sinnvolle Mannigfaltigkeit erhebt, die weiterhin in freiem Spiel sich fremde Elemente (theoretische und atheoretische, wirkliche und unwirkliche) unterwirft und mit ihnen zusammen nach neuen Regeln neue Gebilde (Kunstwerke) hervorbringt, die mit derselben Eindringlichkeit und Konzentration sich als wohlgeordnete, normativ »richtige« und sinnvolle präsentieren, wie nur immer theoretische Wahrheiten sich als sinnvoll theoretisch erkennen lassen. — Eine solche ästhetische Kategorienlehre könnte aber nur im Rahmen

eines Systems ausführlich gegeben werden d. h. eine ganz bestimmte theoretische Kategorienlehre müßte ihr vorangehen oder doch vorausgesetzt werden. Ihre Darstellung muß also hier unterbleiben.

Ich will gewissermaßen als Ersatz dafür das, was ich als die »ästhetische Forderung« bezeichne, kategorial fassen. Welches auch immer die anderen ästhetischen Kategorien sein mögen, die primär und sekundär vermitteln zwischen Norm und Formgebung — als eine der primärsten und ursprünglichsten werden wir jene Kategorie zu begreifen haben, die eine Formung möglich macht im Sinne eines Ideals, das als das ästhetische Postulat schlechthin die ganze ästhetische Sphäre regiert. Ich möchte diese Kategorie als die Kategorie der Ganzheit bezeichnen — denn ebenso wie alles theoretische Erkennen auf Totalität, alles religiöse Ahnen auf All-Einheit abzielt, so geht alle Schönschau auf Ganzheit und jedes Kunstwerk stellt in diesem Sinne eine Ganzheit dar.

Was wir erkennen, ist Fragment und Stückwerk — noch im Begriff der Totalität selber liegt etwas Aggregathaftes: die Summe aller dieser Erkenntnisstückchen. Gewiß bemüht sich die Kategorie der Kausalität einen kontinuierlichen Gang herzustellen, der die mittels der Kategorie der Dingheit geformten »Wirklichkeitsstücke« in ein geordnetes Nacheinander bringt. Allein es fehlt eine Kategorie, die für das Nebeneinander im Ganzen dasselbe leisten würde, was die Kategorie der Inhärenz innerhalb des einzelnen Dinges leistet. An die Stelle dieser Kategorie tritt das Postulat der Totalität innerhalb des wissenschaftlichen Denkens. Erst wenn dieses wissenschaftliche Denken so weit fortgeschritten ist, daß es die Formung selbst ihrem transzendentalen Wesen nach zu erfassen vermag, wird es ihm möglich sein, in jenem absoluten Wert (dem Einen) — demzufolge überhaupt erkannt wird d. h. demzufolge ein Einzelnes transzendenten Normen gemäß jeweils synthetisch geformt und objektiviert wird — das Prinzip einer Einheit zu finden, insoferne es »die Mannigfaltigkeit des Lebens auf ein Zentrum bezieht, das alles zusammenhält« (Rickert) und aus dem sich der Sinn unseres Lebens einheitlich deuten läßt. Es kommt dann zu einer Weltanschauung oder vielmehr zu einer Weltdurchschauung, zu einer Welt-θεωρία im umfassendsten Sinne — aber es kommt nicht zu einem Weltbild. Es kommt nicht zur konkreten Anschauung einer Ganzheit, zu einem gediegenen, runden, vollkommen insichgeschlossenen, in eigener Form und Fülle ruhen-

den Kosmos, wie ihn die vorsokratischen Griechen hatten und wie ihn etwas in uns — das beweist die Geschichte der Weltanschauungen — immerwieder haben möchte.

Gerade dieses leisten zu können, macht die besondere Qualität der ästhetischen Sphäre aus. Die ästhetische Synthesis schaut Form und Inhalt harmonisch zusammen: ein Ganzes schaut sie, was sie auch schaut. Mit Recht werden wir deshalb die primärste formgebende ästhetische Kategorie als die Kategorie der Ganzheit bezeichnen. »Mittels« ihrer rundet sich nicht nur das schöngeschaute Universum zum Kosmos, sondern alles wird zum Kosmos, was auch auf diese Weise geformt wird. Schon immer hat man das Kunstwerk einen Mikrokosmos d. i. eine kleine schöne ganze runde Welt genannt — mit vollem Recht! Eine Welt für sich ist es, wenn Dürer ein ausgehobenes Rasenstückchen mit der ganzen Liebe des Künstlers nachzeichnet, der eben da einen Mikrokosmos sieht, wo andere bloß Erde, Wurzelwerk und ein paar grüne Kräuter erblicken. Eine erhabene Welt von eindringlichster Geschlossenheit und Ganzheit stellen die Landschaften Ruisdaels dar — wer hat nicht schon angesichts einer Photographie sein Bedauern ausgesprochen: schade, daß hier die Platte zu Rande ist und man nicht sehen kann, wie dieser Hügelzug weiter verläuft! und wem wäre vor solchen künstlerischgestalteten Mikrokosmen, die in ihrem Rahmen stehen, wie es eben ist und gar nicht anders sein kann, ein ähnlicher Wunsch gekommen? Könnte man zu einem Gedicht Goethes (z. B. »Ueber allen Gipfeln ist Ruh«) auch nur eine Zeile, ja nur ein Wort hinzudenken oder wegdenken? Wird hier nicht restlos und ganz in wenigen Zeilen die Fülle des Augenblicks gegeben, der sich dadurch zur Ewigkeit erweitert, dessen Erlebnisgehalt in Worten gebannt bleibt, wie sie nur der Meister aneinanderzufügen versteht? Ich glaube, weitere Beispiele sind überflüssig. Oder muß wirklich besonders darauf hingewiesen werden, wie ein griechischer Tempel, eine Symphonie Beethovens, ein Drama Shakespeares vorzüglich Ganzheiten sind, vollendete in sich geschlossene Schöpfungen, die jeden Wunsch verstummen lassen und das Glück und die Ruhe einer vollkommeneren Welt verleihen, nicht deshalb, weil sie etwa die Rätsel dieses Wirklichkeit-gebundenen Daseins lösen, sondern deshalb, weil sie uns von dieser Wirklichkeitswelt selbst erlösen? Bei ganz großen Künstlern wie Michelangelo oder Rembrandt trägt bereits der Torso den Charakter der Ganzheit — hier ist das Kunstwerk in jedem Stadium der Vollendung vollkommen! Diese

Meister können gar nicht anders: die flüchtigste Skizze läßt schon ein schöngeschautes Ganzes erkennen. Sie haben immer den geschlossenen Organismus vor Augen — der Wissenschaftler hat immer das abgetrennte Einzelglied vor Augen. So kennt der Naturforscher das Ganze eigentlich nur als äußerliche Begrenzung und als natürlichen Zusammenhang. So ist ihm der Mensch ein Ganzes, das er aber niemals ganz erkennen wird, obwohl und weil sein Bestreben gerade auf Totalität gerichtet ist. Das theoretische Sollen, das ihn leitet, geht auf Wahrheit: in diesem Sinne darf er nicht behaupten, der menschliche Körper sei ganz erkannt, geschweige denn als Ganzes erkannt; wo der Blick des Laien seine Grenze findet, da beginnt der Anatom, diesen löst der Histologe ab, diesen wieder der Physiologe und es ist keine Vollendung abzusehn. Die Werke des Praxiteles zeigen den menschlichen Körper in seiner Ganzheit: das kann man im anderen Fall wiederholen, das kann man im einzelnen Fall nicht verbessern! Wo wir aber immer einen Menschenleib »schönschauen«, da sind wir im selben Sinne auf seine Ganzheit gerichtet. Wenn wir eine Landschaft »schönschauen«, steht sie für uns in einem Rahmen »wie es sich gehört und wie es gar nicht anders sein kann«. Wenn wir ein Lied singen oder ein Gedicht lesen, so schauen wir allbereits in jene andere Sphäre hinein, in der alles und jedes den insichbefriedigten Charakter einer kleinen Schöpfung, eines Mikrokosmos trägt; denn auch das kleinste Liedchen ist ja schon ein Ganzes, wie eine Dichterin schön erklärt hat; denn: Es liegt darin ein wenig Klang, ein wenig Wohllaut und Gesang und eine ganze Seele. — So schaut die ästhetische Synthese in reifer Selbstgenugsamkeit ein zwar nicht wirkliches, wohl aber daseiendes unbedingtes Ganzes, ein Ganzes, das man einen Kosmos nennen darf, ein Vollendetes, in dem sich alles zum Organismus fügt, in dem harmonisch sich der Teil zum Ganzen rundet, von dem nichts wegzunehmen ist und zu dem nichts hinzuzudenken ist, das seinem tiefsten Soseinsollen nach ewig ist. Als ein solches rundes geschlossenes Ganzes haben Philosophen wie Plotin, Giordano Bruno, Schelling, Hegel [1]) das Universum selber gesehen, als einen solchen sinnvollen Kosmos hat Goethe sein Leben gelebt und aus der Fülle dieses Lebens heraus dieselbe harmonische Geschlossenheit

1) Für Hegel habe ich die ästhetische Einstellung in diesem Sinne ausführlich nachgewiesen in Kap. I und II meiner Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes«. Leipzig 1920.

allem und jedem aufgeprägt, das er geschaffen hat »nach seinem Ebenbild«.

Hierin aber scheint mir der Sinn des ästhetischen Sollens, der Sinn der Schönschau und der Sinn vor allem des Kunstwerkes in der Welt zu liegen: Die Gebilde des ästhetischen Formens geben uns einen Ersatz für das, was sich in bezug auf die Ganzheit eines theoretisch zu erfassenden weltbildlichen Makrokosmos nicht leisten läßt, ewige Aufgabe bleibt und nur als solche als ein Eines zu erkennen ist. Fast alle Philosophien — voran die erhabenen Schauungen der Griechen — die nichtsdestoweniger die Ganzheit eines solchen weltbildlichen Makrokosmos erreichen wollen, folgen den ästhetischen Normen, sehen das Weltall so, wie sie das Kunstwerk sehen, und geben eine Weltdichtung, einen Weltmythos. Der ästhetische Mensch aber, vor allem natürlich der vorzüglich ästhetische Mensch, der Künstler, braucht gar nicht die Hand nach dem Letzten und Größten, nach dem Kosmos selbst, auszustrecken, weil sich ihm alles zum Kosmos gestaltet, indem es eben ein Ganzes wird ein qualitativ schlechthin Vollendetes. Die Kunst — durfte in diesem Sinne Schiller sagen — ist jederzeit da, wohin alle Theorie erst kommen soll. Ich aber glaube, daß sich das, was ich »die Ganzheit« nenne, nicht unbedingt erst an die Schönschau des genialgeschaffenen Kunstwerks knüpft, sondern als konstitutive Kategorie die sinngemäße Formung jener objektiven Basis eines Daseienden Unwirklichen — des Schönen — selbst erst möglich macht. Wer »schönschaut« der bedient sich vorzüglich und vor allem dieser Kategorie der Ganzheit im konstitutiven d. i. sphärenbegründenden Sinne. Er kann gar nicht anders: er soll die Lilie allein schauen und das Veilchen vorzüglich als Strauß; denn er soll Ganzheiten schauen. Wem die Lilie vorzüglich als Strauß »gefällt« bei dem besteht Verdacht, daß er urteilt, daß er diese Gebilde in ihrer Wirklichkeit »erkennt«, anstatt jenem anderen Wert zufolge »schönschauend« eine objektive Unwirklichkeit zu konstituieren.

Dieses Beispiel führt uns dahin zurück, wovon wir ursprünglich ausgingen, zu unserem schönschautheoretischen Grundproblem, um das wir die Darstellung der ganzen »ästhetischen Problematik« herumgruppiert haben: zum schönen Gegenstand, der schön und zugleich ein (theoretischer) Gegenstand ist. Ich habe mich bemüht zu zeigen, worin die beiden »Geltungen«, die hier in Betracht kommen und die auf zwei grundverschiedene Werte hinweisen, sich unterscheiden und in welchem »dritten Reich« sie sich dennoch gleich-

zeitig berühren. Der Begriff des Wertes selber ist ein theoretisch erarbeitetes Gemeinsames. Er weist auf ein Absolutes hin, das erfüllt wird, sofern überhaupt Normen, die gelten, erfüllt werden. — Ich glaube gezeigt zu haben, daß sich (da alles und jedes »schöngeschaut« werden kann) auch theoretische Gedankengänge ästhetisch »schönschauen« lassen. Goethe hat das, was uns die Theorie letzten Endes erkennen läßt, »schöngeschaut«:

»Denkt er ewig sich ins Rechte,
Ist er ewig schön und groß.«

Notizen.

Eine lebendige Philosophie der Kultur muß sich wirksam in der Entwickelung der Kultur selbst bewähren. Ehe sich diese Wirkung in der schwer zu bestimmenden, schwerer vielleicht noch zu analysierenden Wirklichkeit zeigt, muß sie in der dieser Wirklichkeit zugewandten Erörterung, die reformatorische Absichten hegt, hervortreten. Je öfter man nun enttäuscht wird durch das schwülstige und dabei gedankenleere Gerede, mit dem irgendwelche Allheilmittel uns von den Quacksalbern des Tages aufgeredet werden, um so froher begrüßt man jeden Fall, in dem klares, gebildetes Denken einen starken Willen und Glauben lenkt und regelt. Julius Babs: Neue Kritik der Bühne (Berlin: Oesterheld & Co. 1920) ist eine solche Ausnahme: ein leidenschaftlicher Liebhaber und gründlicher Kenner der Bühne, überzeugt trotz allen Wissens um die unheilige Wirklichkeit von ihrer heiligen Mission, leitet das Wesen des Dramas aus seinem Material ab, bestimmt seine Aufgabe und löst mit dem so gewonnenen Schlüssel eine Reihe der aktuellsten Probleme. Im Gegensatze zum Referenten, der den sprechenden Menschen als das Material des Dramas bezeichnet hatte, erklärt Bab, daß auch dieses wie alle Dichtung die Sprache als Material habe. Aber der Gegensatz ist nicht so groß, wie er im ersten Augenblick zu sein scheint — nur daß Bab die Frage, die in jener gelegentlichen Bemerkung gestellt war, mit überzeugender Sicherheit löst. Das Problem formuliert Bab so »Wie vermag die Sprache in einem Drama zu gleicher Zeit Träger des subjektiven Lebensgefühls eines Dichters und Ausdruck real wirkender Menschen zu sein«? Seine Lösung gibt er mit den Worten: »Die Sprache vermag diese doppelte Rolle zu spielen, weil das Lebensgefühl desjenigen Dichters, der zum Dramatiker prädestiniert ist, sich am sprechenden Menschen orientiert, weil sein Produktionsbedürfnis sich überhaupt erst entzündet am Erleben miteinander sprechender Menschen« (S. 26). Das Gespräch wie der Kampf ist notwendig dualistisch — jedes Gespräch zwischen vielen löst sich in Gespräche zwischen zweien auf, die einander mannigfach durchkreuzen können. Daher der antithetische Charakter der dramatischen Sprache — er zeigt die zweite große Aufgabe des Dramas, die mit der ersten, durch Nachahmung des Sprachschöpfungsprozesses Leben zu suggerieren, einheitlich gelöst werden muß (S. 50). Darum ist der eigentliche dramatische Dialog nicht der theoretische auch nicht der ästhetische

(das Reden um des Redens willen, das Plaudern, Schwatzen) sondern der praktische. Aber er wird vom echten dramatischen Dichter nicht zu praktischen, sondern zu rein ästhetischen Zwecken gestaltet. Theoretische und »ästhetische« Gespräche haben im Drama ihr Recht nur als dienende Bestandteile, als Folien des eigentlich dramatischen Dialogs. Urbild des Dramatikers ist Shakespeare, dem unter den Deutschen Kleist am nächsten kommt. Von den Neueren wird Gerhard Hauptmann am meisten herangezogen. Bab ist aber nicht etwa Formalist, obwohl überzeugt, daß die aus dem Material abzuleitenden Formgesetze das Wesen einer Kunstart allein erkennen lassen. Vielmehr: daß eine bestimmte Kunstform herrscht, bedeutet zugleich Herrschaft des ihr entsprechenden Erlebniskreises. Das Erlebnis, das uns der dramatische Dichter schenken will, ist »die berauschende Erfahrung menschlicher Willenskraft« (S. 67). So ergibt sich ein tieferes Verständnis der Technik. Die Technik einer Kunst ist »eine Relation zwischen ihrem seelischen Thema und ihrem mehr mechanischen Material« (S. 81). Bab ist sich klar, daß seiner ganzen Betrachtungsart, als welche auf die dauernden Eigenschaften von Material und Erlebnis sich gründet, ein bestimmter Glaube zugrunde liegt: der Glaube an eine letzte, tiefste Stabilität aller menschlichen Gegebenheiten, der im Gegensatze steht zu dem Glauben an eine absolut fortschreitende Entwicklung. Da er trotzdem die Erscheinungen des sich wandelnden Lebens mit schärfster Aufmerksamkeit und höchster Teilnahme verfolgt, ergibt sich eine Haltung, für die Fichtes Wort vorbildlich erscheint, daß wir ewig Gültiges verflechten sollen in unser irdisches Tagewerk. Mit höchstem Ernste wird so die soziale Organisation des Theaters, wird die Gefahr und die einzig mögliche Reinigung des Kinematographen behandelt. Wer freilich an die Geschichte der deutschen Bühne denkt, die — wie Bab selbst zugibt — aus einer Reihe großer aber folgenloser Ansätze, fast aus einer Reihe von Tragödien besteht, der wird, zumal wenn er dem Theater fremder zweifelnder gegenübersteht, sich fragen, ob in einem Volke ohne gemeinsamen Glauben und gemeinsame Feste eine echte Bühne überhaupt möglich ist. Indessen, in jenen Kämpfen ist uns doch unvergleichlich Großes geschenkt worden; und es bleibt ein jeder Mühe würdiges Streben, in die Reihe einzutreten, die mit Lessing beginnt, mit Goethe fortschreitet, in die Schiller und Grillparzer, Kleist und Hebbel, Immermann und Anzengruber gehören.

Jonas Cohn.

Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen (bei Julius Springer 1919). Die Psychologie ist heute in rapider Entwicklung begriffen: sie sucht neue Methoden und neue Gegenstände. Sie begnügt sich nicht mehr damit, das Seelenleben auf letzte einfache Elemente hin zu analysieren. Sie verwirft nicht nur die alte konstruktive, atomisierende Psychologie vom Typus Herbarts, sondern auch die beschreibende Psychologie etwa von Ebbinghaus, die neben der mechanistischen eine biologische Betrachtungsweise anwendet und neben den Elementen gewisse »Ganzheiten« (wie die Einheit des Bewußtseins) aner-

kennt. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit auf die volle Inhaltlichkeit des Seelenlebens und lässt die Analyse beherrscht sein von der Idee der Persönlichkeit. Im Zusammenhang damit steht, daß sie nicht nur die sinnfreien Gebilde, sondern auch die »höheren« Gebilde des Seelenlebens betrachtet. Eine Psychologie der Kultur wird angestrebt. Aber dies ist nur die eine Seite dieser Psychologie von neuem Charakter: sie gravitiert zuletzt auf eine Anschauung vom Ganzen des Seelenlebens. Was der Mensch als ein Ganzes sei, will sie verstehen. Der Gegenstand dieser Psychologie ist sehr viel größer als der der früheren es war: bisher wurde, nach der Anschauung des verstehenden Psychologen, das Psychische — von unten durch die Naturkausalität, von oben durch die überpersönlichen Geltungen — wie zwischen zwei Mühlsteinen zerrieben. Ueber diesen »nichtigen« Begriff des Psychischen gilt es hinauszukommen.

Wenn wir unter dem Gesichtspunkt einer logischen Einteilung der Wissenschaften an diese neue Psychologie herantreten, so werden wir sagen: sie ist keine reine Seinswissenschaft. Sie ist — von den üblichen Unterscheidungen her gesehen — ein komplexes Mischprodukt von psychischem Sein und Sinngebilden. Und doch sind alle ihre Gegenstände dem einen Medium der Psychologie entnommen; alle ihre Gegenstände sind, psychologisch betrachtet, aus demselben Stoff gewebt. Mit dem Vorwurf des Psychologismus muß man noch vorsichtig sein. Man lasse diese Disziplin zunächst in gesunder Unbekümmertheit um die logische Einteilung der Wissenschaften sich entwickeln: hernach wird der logische Ort der Psychologie neu bestimmt werden müssen. Es wird sich dabei fragen, ob von psychischem S e i n überhaupt geredet werden könne, ob ein Minimum von »Sinn« nicht auch in den scheinbar sinnfreiesten Gebilden des Seelenlebens steckt. Denn kraft der neuen Methode erscheint der Gegenstand der Psychologie nicht nur erweitert, sondern auch verändert. Es gibt nichts Einzelnes mehr, alles erhält seinen funktionellen Sinn im Ganzen des Seelenlebens.

Einen starken Anstoß hat diese neue Psychologie durch Dilthey empfangen: schon 1894 hat er das Programm entworfen einer Psychologie, welche auf die Inhaltlichkeit des Seelenlebens, auf die Totalität der Menschennatur gerichtet wäre. (»Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«.) Was Dilthey wollte, hat Rickert als »Kulturpsychologie« bezeichnet und in seinem System der Wissenschaften dieser Disziplin den logischen Ort angewiesen, als einer theoretischen Möglichkeit. Ueber die Realisierbarkeit urteilt Windelband: »Diese Psychologie des intuitiven Verständnisses zu einer Wissenschaft zu machen, ist noch keinem geglückt.« Ein Buch wie das von Jaspers reicht allein hin, diesen Satz einzuschränken. Sicher kann der Historiker der Weltanschauungen aus dem Buche viel lernen. Dasselbe gilt für Arbeiten dieser Art auf allen Gebieten der Kultur. Der Historiker der Kultur kann Impulse aus kulturpsychologischer Forschung sehr wohl brauchen. Die Begriffe des Psychologen, richtig verstanden, geben dem Historiker nicht Vorurteile gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit, aber Fragen an sie. Und so wenig Diltheys kulturwissenschaftliche Systema-

tik ein ausreichendes logisches Prinzip für die Einteilung der Wissenschaften enthält: der empirischen Vertiefung der Kulturwissenschaften hat diese Systematik einen bedeutenden Anstoß gegeben.

Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen gehört zu den Büchern, die einmal geschrieben werden mußten: es ist, mit mehr systematischer Energie unternommen, eine entschiedene Weiterbildung dessen, was Dilthey in den »Typen der Weltanschauung« (1911) entworfen hat. Auch Dilthey schwebte eine Psychologie der Weltanschauungen vor. Ein Vergleich der beiden Forscher wird unsern Blick auf die Voraussetzungen des Buches von Jaspers lenken: beide wollen zuletzt verstehen, was der Mensch sei. Beide gehen davon aus, daß die Weltanschauungen Ergebnisse nicht des Denkens, sondern des Lebens sind. Beiden ist mehr am existentialen Gehalt der Weltanschauung gelegen, als an ihrer rationalen Form. (Dies zeigt sich bei Dilthey darin, daß er im »Leben Schleiermachers« die lebendige Entstehung der Weltanschauung darstellt, während sein Interesse beim eigentlichen System erlahmt — weshalb der zweite Band nie erschienen ist. Und nicht zufällig hat uns Dilthey nur die Jugendgeschichte Hegels geschenkt.) Beiden ist auch eine gewisse Skepsis gegenüber der Allgemeingültigkeit der philosophischen Weltanschauung gemeinsam. Aber diese Skepsis hat bei Dilthey andere Wurzeln als bei Jaspers. Bei Dilthey stammt sie aus dem geschichtlichen Bewußtsein. Als Historiker war Dilthey erfüllt von der Relativität jeder geschichtlichen Lebensform, und dieser Historismus machte auch vor der Philosophie nicht Halt. Noch aus einem andern Grund hat die Auseinandersetzung mit dem philosophischen System bei Dilthey einen anderen Charakter als bei Jaspers: Die philosophische Generation, der Dilthey angehörte, war nicht systematisch. Womit er sich auseinandersetzt, sind die Systeme der Vergangenheit. Er mißt das System an dem Leben, das es hervorgetrieben, und dies »Leben« ist das Leben, das er als Historiker ahnt, sieht, versteht. Deshalb hält er sich mehr an den lebendigen Keim des Systems als an seine spätere Ausbildung.

Jaspers ist nicht Historiker, sondern Psychologe: das »Leben«, an dem er die philosophischen Systeme mißt, ist etwas viel Unbeschwerteres, Näheres, Aktiveres als bei Dilthey; es ist das von Jaspers selbst gelebte Leben. Jaspers darf als Psychologe sagen: omnia mea mecum porto. Natürlich benutzt auch er das reiche geschichtliche Material: aber für ihn ist es casus, während für Dilthey das letzte Ziel die historische Anschauung bleibt. Diltheys Typenlehre ist der systematische Hintergrund der Historie, Jaspers Typenlehre der Hintergrund seiner Kasuistik. — Auch der Systematiker, mit dem sich Jaspers auseinandersetzt, lebt: man merkt, daß Jaspers einer Generation angehört, die systembildende Denker selber am Werke sieht; das gibt der Auseinandersetzung mit ihnen das Gepräge eines vitalen Kampfes und damit eine besondere Kraft und Lebendigkeit.

Es weht eine schärfere Luft bei Jaspers als bei Dilthey. Seine Betrachtung des Menschen ist illusionsloser, schonungsloser, weniger gutmütig. Die Typen der Weltanschauung, die Jaspers entwirft, sind schärfer umrissen als diejenigen Diltheys,

und sie verraten zuweilen eine Perspikazität in der Durchleuchtung der Motive, eine Präzision der Charakteristik, die Dilthey nicht erreicht hat. Manche dieser Typen sind mit einer interpretativen Beredsamkeit gegenwärtig gemacht, die nur dem Historiker Dilthey, nicht dem Systematiker zu Gebote stand. (Freilich: fremd war Dilthey auch eine gewisse Schleierlosigkeit, die mir bei Jaspers aus der Anstrengung der psychologischen Analyse zu stammen scheint, und die zuweilen der Sache irgendwie zu nahe tritt. Der Psychologe kommt einem zuweilen vor wie ein sezierender Anatom. Diltheys Gestalten sind wie mit etwas Weichem überzogen, und diese innere Schönheit dankt er teils dem Pathos der historischen Distanz, teils und vor allem seiner Künstlerseele.)

Jaspers will nichts anderes in systematischer Ordnung, als was jeder begabte, verstehende Mensch unmittelbar, instinktiv weiß, aber ohne die Fähigkeit es auszusprechen. Er will jenen Hintergrund allgemeiner Typen, der Voraussetzung ist alles psychologischen Verstehens einer einzelnen konkreten Weltanschauung, sichtbar machen. Die Wissenschaft von diesem Hintergrunde ist die allgemeine Psychologie der Weltanschauungen. — Ihre nächste Konkretisierung (die aber Jaspers in dem vorliegenden Buche nicht gibt) wäre, anschaulich zu machen, wie die Typen der allgemeinen Psychologie der Weltanschauungen sich darstellen in den einzelnen Sphären (den Wertsphären der Wissenschaft, Kunst, Religion; der Persönlichkeitssphäre des Ethischen, des Lebensstils, der Geschlechtsliebe u. s. w. —).

Der letzte Schritt — zum vollen Konkretum — ließe sich der Fülle wegen nur noch kasuistisch, nicht mehr systematisch tun: man würde z. B. Strindbergs oder Nietzsches weltanschauliche Stellungen sichtbar machen.

Die Einleitung enthält sehr interessante Bemerkungen über die Eigenart geisteswissenschaftlicher Systematik: Jaspers handhabt seinen systematischen Apparat mit größter Ehrlichkeit und mit dem Bewußtsein der logischen Struktur seiner Methode er führt den Leser gleichsam hinter die Kulissen seiner Forschungsresultate, um auch ihm den Geltungscharakter der von ihm verwendeten Begriffe zum Bewußtsein zu bringen. Die Typen, die Jaspers bildet, sind nicht ein System, wie die Gestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes, sondern ein Katalog: eine Reihe sich überlagernder, ausschließender, relativer Schemata. Und dies ganze Netzwerk von Typen bleibt unabgeschlossen, im Fluß: es wird dauernd restringiert, berichtigt, verdichtet durch neue Materialien der Forschung. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen dem systematischen Gerüst und den neuen Materialien. So ist sich Jaspers bewußt, nicht etwas Endgültiges auszusprechen, sondern sozusagen nur den gegenwärtigen Stand seiner Forschung. (Auch Dilthey spricht von dem »provisorischen Charakter« der von ihm vorgelegten Typen. — Beide im Gegensatz zur dialektischen Methode Hegels, die bei jedem Schritt der Darstellung den Kern der Sache völlig zu begreifen sich bewußt ist.)

Es ist darstellerisch viel leichter, eine konkrete einzelne Gestalt — einen casus — hinzustellen, denn einen Geistestyp als einen allgemeinen sichtbar zu machen. Denn es wird damit etwas gegenständlich gemacht, was sonst

immer nur erlebt wird, als richtunggebende Kraft (etwa durch den Historiker, der in Bismarck den »Realisten« darstellt). Der Psychologe lehrt sehen, was anschaulich, aber nicht wirklich ist. —

Jaspers wählt folgende Methode der Darstellung: in zwei vorbereitenden Kapiteln zeigt er uns die Typen in zwei Aspekten, dem subjektiven und dem objektiven Aspekt. Erst im dritten — dem Hauptkapitel — zeigt er die Typen in ihrer Totalität.

Das erste Kapitel ist überschrieben: »die Einstellungen«. Im Hintergrunde schwebt hier die Idee einer menschlichen Totalität, aus der jede einzelne mögliche Einstellung ein Ausschnitt wäre. In provisorischer Gestalt werden zunächst die verschiedenen Richtungsmöglichkeiten des Subjekts nach dem Objekt hin dargestellt. — Das zweite Kapitel: »Die Weltbilder.« Hier liegt zugrunde die Idee eines Kosmos der Weltanschauungen. Aus jeder der typischen Richtungen des Subjekts entsteht ein typisches Weltbild. Wir wissen jetzt, worauf die Darstellung hinaus will: im dritten Kapitel entwirft Jaspers die »Geistestypen«. Er zeigt dasjenige in Bewegung, was er in den ersten zwei Kapiteln in statischer Form auseinandergelegt hat. Und hierdurch erst verstehen wir, wie aus dieser bestimmten Einstellung dieses bestimmte Weltbild entsteht. Diese — schwer faßliche — Bewegung ist die Bewegung eines bestimmten Geistestypus. Diese Bewegung zu zeigen, darauf kommt es Jaspers an. Einstellung und Weltbild sind nur die Mittel, die dazu führen. Das Dritte, das Totale, den Geist, sucht Jaspers in diesem Hauptkapitel zu packen. — Die Dreiteilung der Darstellung ist aber nicht dialektisch aufzufassen, sondern als »Herumgehen um ein Ganzes, das erst in Gegensätzen, dann selbst ins Auge gefaßt wird«.

Die Grenze in Jaspers Betrachtung ergibt sich daraus, daß er als Psychologe, nicht als Philosoph betrachtet. Hegels Phänomenologie des Geistes ist Philosophie, nicht Psychologie: die Darstellung der einzelnen Gestalten ist geleitet von einer Idee; die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Einzelnen wird beantwortet durch den Zusammenhang des Ganzen, und dieses Ganze ist philosophische Idee. — Dilthey steht in der Mitte zwischen der philosophischen (Hegel) und der psychologischen (Jaspers) Betrachtungsweise der Weltanschauungen. Dilthey ist Historiker und Philosoph zugleich. Der Strahl der Idee wird durch das geschichtliche Bewußtsein in eine Mehrheit von Strahlen gebrochen. Aber dies Bewußtsein erlebt sich selbst als ein zerrissenes: dies ist das Philosophische bei Dilthey. Die Mehrheit der Typen ist ein Ausdruck seiner eigenen philosophischen Zerrissenheit (wie besonders deutlich aus einem philosophischen »Traum« hervorgeht, der leider noch nicht veröffentlicht ist). Das philosophische Moment zeigt sich auch darin, dass seine Typen nicht rein psychologisch gebildet sind: seinem Typus des »Naturalisten« (in der eingangs erwähnten Schrift) z. B. liegt keine eigene philosophische Lebensverfassung, keine Attitüde, keine Existenzsphäre zugrunde: dieser Typus ist nach objektiv-erkenntnistheoretischem, nicht nach subjektiv-psychologischem Gesichtspunkt entworfen. Die Gliederung der Typen wird mitbestimmt von Diltheys philosophisch-sachlichem Anteil. Selbst in seinen am meisten historistischen Aeußerungen schwingt ein philosophi-

sches Pathos; so wenn er schreibt: »Die Typen der Weltanschauung stehen selbstmächtig, unbeweisbar und unzerstörbar nebeneinander aufrecht da.«

Jaspers hat dies Pathos gar nicht nötig: Für ihn versteht sich die Mehrheit der Typen, der Pluralismus, die Unvereinbarkeit von selbst. Er verharrt mit vollem Bewußtsein im Medium des Psychischen. Seine Betrachtung ist subjektiv-psychologisch, nicht objektiv-erkenntnistheoretisch; ihm ist alle Objektivität ein Moment am subjektiven Erlebnis, er fragt nicht nach dem Geltungs- oder Realitätscharakter des Objektiven. Die transzendentalen Formen, die Begriffe der kantischen Ethik, die Begriffe der Metaphysik: alles wird nur soweit betrachtet, als es Ausdrucksphänomen von Erlebtem ist.

An den Konfinien des Seelenlebens verlieren sich die Linien des psychologischen Verstehens im Dunkel — gerade dort, wo das sachliche Interesse des Philosophen beginnt. Das letzte Telos der seelischen Bewegung muß der Psychologe immer im Dunkel lassen, weil es nur durch einen philosophischen Sprung hinaus aus dem Medium der Psychologie erreichbar wäre. Es entspricht Jaspers' Methode, daß die Auswahl und die Beurteilung der Typen nach psychologischen Ideen erfolgt: »Substanz«, »Echtheit«, »Zentrum« sind solche Ideen (von »Ideen« wird man reden, weil es sich dabei nicht um endgültige Begriffe handelt, sondern um eine Forschungsrichtung, die unendlicher Vertiefung, Differenzierung fähig ist). In allen diesen Ideen steckt im Grunde genommen nur e i n e Idee, e i n e Frage, die Kardinalfrage der Kulturpsychologie: was ist das Wesentliche im Medium des Psychischen? Ist diese Gestalt substantiell, oder ist sie abgeleitet? Ist sie echt, oder ist sie unecht? Ist sie zentral, oder ist sie peripher? (so wird etwa der Epikuräer als abgeleiteter Typus der substantiellen plastischen Natur verstanden; der Stoiker als abgeleiteter Typus des substantiellen Heiligen).

Zu den besten Abschnitten des Buches gehört die Einleitung des Kapitels über die Geistestypen: das Suchen nach Weltanschauung entspringt dem Erlebnis der Grenzsituationen (ein tiefer Begriff, den wir hier nicht näher ausführen können), dem Erlebnis des antinomischen Charakters des Daseins: alles fließt in ruheloser Bewegung, alles ist relativ, endlich, in Gegensätze gespalten; nichts Festes ist da, nichts Absolutes, kein Halt.

An diesem Punkte sondern sich die Geistestypen: die Weltanschauung eines Menschen zeigt, wo er seinen Halt hat.

Seinen Halt findet der Mensch in einem »Gehäuse«. Dieses kann verschiedenste Form haben: Handeln in der Weltgestaltung, Gestaltung der realen Persönlichkeit, wissenschaftliche oder künstlerische Leistung, Regeln des Verhaltens im bürgerlichen Leben, philosophische Lehre.

Aber die Gehäuse haben in sich die Gefahr, zu erstarren, zu versteinern und damit unecht zu werden.

Deshalb wirkt dem Drang ins Gehäuse ein anderer fundamentaler Instinkt entgegen: der Drang ins Nichts, der die Auflösung unwahrer Gehäuse herbeiführt — um dem Bau neuer Gehäuse den Boden zu bereiten. Und so fort. — (Daher die Einteilung: 1. die Auflösungsprozesse. 2. Der Halt im Gehäuse.) Allein dies beides

— Auflösung und Gehäusebildung — sind nur die beiden Seiten eines Prozesses, in dessen Kern das Dritte, das Lebendige steckt: der wahre Halt ist »der Halt im Unendlichen«. Das wahre Leben liegt hier: es strömt aus dem Drang des Menschen, »in unendlicher Verantwortung, lebendigem Wachsen und Schaffen zu erfahren, was das Dasein sei, und es darin zugleich selbst mit zu gestalten«. In dieser Mitte zwischen Chaos und Form verläuft das eigentliche Leben des Geistes. Es verläuft gleichsam auf einem schmalen Grad, zu dessen Seiten die Möglichkeiten in die Abgründe der losgelösten Isoliertheiten des Chaos und der Versteinerungen führen. Es hört auf, Leben zu sein, wenn es einer Seite des Gegensatzes restlos verfällt.

Dies Leben zwischen Chaos und Form ist Jaspers' höchster Maßstab. Von hier aus verteilen sich Licht und Schatten über das ganze Buch. Die deutsche — vielleicht die europäische — Idealität unserer Tage, das beste in ihr, spricht sich darin aus; und man fühlt, daß es ein hochstehender prächtiger Mensch ist, der sie vertritt. — Aber zugleich wird man die Empfindung nicht los, daß gewisse Urteile (besonders über das Verhältnis von Gehäuse und Geist) wohl der empirischen Situation unserer Zeit, nicht aber dem zeitlosen Wesen der Sache entsprechen. Nicht um sachliche Mißverständnisse handelt es sich zunächst. Aber es ist zu bedenken, daß ein psychologisches Werk an seinem eigenen Maßstab gemessen werden will: es fragt sich, ob der Psychologe das Substantielle überall gesehen hat, ob er den Idealtypus einer Gestalt vor uns hinstellt oder vielleicht — eine Karikatur. —

Die Anschauung eines Typus baut sich auf aus einem fein verschlungenen Gewebe von Sätzen und Wortbedeutungen: Bilder wie »Gehäuse«, »Sackgasse« wiegen darin schwer. Der Ton sogar, in dem der Psychologe von einer Gestalt redet, ist konstituierend für den Gehalt des psychologischen Urteils. Um zu zeigen, was ich meine, nehme ich als Beispiel Jaspers' Stellung zur rationalen Form des Gehäuses, zur philosophischen Lehre. Es wird in einer philosophischen Zeitschrift interessieren, welche Stelle der Psychologe im Kosmos der Weltanschauungen der philosophischen Weltanschauung anweist; welche Stelle der »Logos« im Haushalt der Kräfte des Menschen habe. Da scheint mir denn Jaspers von einer gewissen Logophobie (um nicht zu sagen Misologie) nicht frei zu sein. Er betrachtet die philosophische Systematik nicht unbefangen, sondern mit derjenigen Abhängigkeit, die aus dem Gegensatz entspringt. Er betont mehr als objektive (d. h. nicht einseitig am Ideal der »Lebendigkeit« orientierte) Betrachtung ergeben würde: den lebentötenden Charakter des Rationalen. Und doch ist das Rationale auch ein Moment am Leben. Obwohl es empirisch häufig in Gegensatz zum Leben tritt, stammt es doch aus dem Leben, ist es metaphysisch auch Leben. (Was Jaspers wohl einräumt, aber nicht verwertet, außer unwillkürlich, indem nämlich das Positive in seinen Anschauungen zu Teilen vom Widerspruch zum Rationalen lebt.) Die Bilder, die Jaspers für das Rationale einsetzt, haben alle eine pejorativische Bedeutung: die transzendentalen Formen sind »Gitterwerke« (Gitterwerke verunstalten die Wirklichkeit, was man von den tran-

szendentalen Formen nicht sagen kann); die philosophischen Systeme sind »Gehäuse« (der Philosoph ist die Muschel, die in ihrem Gehäuse sitzt); das Gehäuse ist ein »Käfig«, aus dem der durch sein eigenes Wesen gefesselte Mensch, wie durch eine Spalte, ins Freie schaut; die Lehren vom höchsten Gut sind »Sackgassen«. — Es ist, wie wenn Jaspers gegen alle Philosophie den Vorwurf des — Philosophismus erhöbe. Nicht nur in den Imponderabilien der psychologischen Ausdrucksweise anfechtbar, sondern geradezu falsch scheint mir, was Jaspers über das System sagt: Jedes philosophische System ist nur eine fragmentarische Verwirklichung, eine schiefe Objektivierung des »Eigentlichen«. (Jaspers selbst sagt in der Einleitung, daß die von ihm hingestellten Typen dem »Eigentlichen« sich nur nähern; aber er drückt sich dort nicht misologisch aus.) — Den Teil des Systems, in dem das Eigentliche steckt, scheint Jaspers gar nicht zum System zu rechnen. Er trennt es davon los. Nähme er es hinzu, dann freilich wäre das System nicht mehr im »Gehäuse« unterzubringen. — »Hinter« den Systemen »stecken«, sagt Jaspers, die Ideen (275). Gehören denn, werden wir einwenden, die Ideen Kants nicht zu seinem System? Sind nicht gerade sie die Motoren in diesem System? Falsch scheint mir, in dieser Allgemeinheit gesagt, auch folgende Behauptung: »Die philosophischen Lehren fallen nicht zusammen mit der Existenz des Menschen.« Nun, ich bin überzeugt, daß Kants System mit seiner Existenz zusammenfiel, sowohl der »Intention des Schöpfers« nach als in Wahrheit. Vielleicht war es, vom Standpunkt der Lebendigkeit, keine sehr interessante Existenz, aber das ist eine Frage für sich. — Es scheint, daß, wie Leben nur durch Leben erfaßt werden kann, so das Rationale nur durch die Ratio. Psychologisch verstehen kann man immer nur die Liebe zur Weisheit, nicht die Weisheit selbst: die kann nur philosophisch begriffen werden. Das vollkommene Verständnis der Philosophie ist eben kein »Verstehen« mehr, sondern selber Philosophie. — Man kann auch zweifeln, ob der reine Gehäuse-Philosoph (als den Jaspers z. B. den Wertabsolutisten ansieht) als unechte Gestalt zu charakterisieren wäre. Gibt es nicht Menschen, die nicht in ihrer Existenz beharren können, ohne darum unecht zu sein? Menschen, die im Gebild nicht sich gestalten, deren Gestalten vielmehr ein Von-Sich-Selber-Loskommen ist? Eine Philosophie aus Sehnsucht? Unter den Dichtern scheint mir C. F. Meyer zu dieser Art zu gehören. An Gottfried Keller, der den Landsmann als unecht empfand, hat Meyer zum 70. Geburtstag geschrieben: »Ihnen ist wahrhaftig nichts zu wünschen als die Beharrung in Ihrem Wesen.« (Zwischen den Zeilen steht, daß ihn — Meyer — der Weg der Gestaltung notwendig von seinem Wesen wegführen muß.) Ein ähnlicher Typ wie Meyer mag unter den Philosophen jener Wertabsolutist gewesen sein, der einem Enttäuschten zum Troste, mit einem leichten selbstironischen Lächeln, sagte: »denken Sie an die absoluten Werte!« Das Lächeln, wenn es drohenden Nihilismus verriet, war Nihilismus lediglich gegenüber dem Subjekt des Philosophen, keineswegs gegenüber den Werten. Vielleicht hätte jener Philosoph, mit demselben, in seiner Philosophie tief begründeten Lächeln, für seinen Glauben an die absoluten Werte

sein Leben gelassen. — In die Persönlichkeitssphäre projiziert, erscheint die Existenz jenes Wertabsolutisten vielleicht als kümmerlich; — aber unecht? —

Jaspers' Suchen nach dem Substantiellen ist sicher eine fruchtbare psychologische Forschungsrichtung. Auch verwendet er seine Begriffe mit Freiheit, er steht über ihnen. Er verfällt nicht in den Fehler begrifflicher Konstruktion. Allein so frei er in der Begriffsbildung ist — vital scheint er gebunden. Er hat existentielle Vorurteile. Die Anwendung des Begriffs der Echtheit auf den konkreten einzelnen Fall ist nicht immer unabhängig von der existentiellen Eigenart des Betrachtenden. So sehr Jaspers' Betrachtung ihrer Absicht nach reine Kontemplation ist, in Wirklichkeit ist sie es nicht immer. Sollte man wünschen, daß es anders wäre? Vielleicht entbehrten dann Jaspers' Typen ihrer Kraft und Rasse. Objektiv kann wohl der Kulturpsychologe nur um den Preis der Farblosigkeit sein. (Dies ist kein Einwand gegen die Berechtigung kulturwissenschaftlicher Systematik, denn für den Historiker, der sie anwendet, gilt das Gesagte genau ebenso.) In aller Kulturpsychologie steckt eben ein Stück von dem, was Jaspers »prophetische Philosophie« nennt. An welchem — gar nicht archimedischen — Punkt dies bei Jaspers der Fall ist, galt es, sich zum Bewußtsein zu bringen, weil von einer Psychologie dieser Art philosophische Nebenwirkungen ausgehen können: eine nihilistische Einstellung gegenüber dem System der Philosophie könnte hier die Folge sein. Der Unsichtbare, der die Fäden in der Hand hält, ist in Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen ein Prophet des Lebens. Der weltanschauliche Hintergrund des Buches ist eine Philosophie des Lebens. Natürlich strömt sie nicht breit herein, wie in einer reinen prophetischen Philosophie; aber das Prinzip ist dasselbe, selbst dann, wenn die Pforte, durch welche Jaspers' Philosophie Einlaß findet, nur die Größe eines Nadelöhres hätte. — Es ist nicht richtig (wie Jaspers meint), daß, wenn seine »instinktiven Wertungen das Leben, den dämonischen Typus überall als den Gipfel bejahen«, dies »nur ein leeres Intendieren« sei. Es wäre denn die Gliederung des ganzen Buches nur ein leeres Intendieren. »Bejahendes Intendieren«, das heißt in dem Buche: hier ist Existenz, Echtheit, Zentrum. Verneinendes Intendieren: hier ist Abgeleitetes, Unechtes, Peripheres. Wenn Jaspers sagt: »Weltanschauung haben wir erst, wenn wir faktisch in einem Typus existieren oder wenn dies Leben Gestalten, Gebilde schafft«, so ist zu erwidern: er selbst existiert in dem, was er »Leben« nennt und hat aus dieser Existenz heraus das Gebilde seiner Weltanschauungspsychologie geschaffen. — Wie Hegels System nach Jaspers der Tod des Lebens wird, so Jaspers' »Leben« der Tod der Systeme. Wenn aber die Urteile über das Wesen des philosophischen Systems nicht Ergebnisse reiner psychologischer Betrachtung sind, sondern Verkündigungen einer Philosophie des Lebens, dann ist der Boden, auf dem über Jaspers' Ansichten entschieden werden muß — die Philosophie.

Ich werde mit dem schließen, was mir an dem Buche wertvoll scheint: ein gewaltiges Material ist darin voll durchdrungen von der Idee des Ganzen verständlicher Zusammenhänge. Die Energie des systematischen Ord-

nens ist in seltener Weise gepaart mit der Kraft eigener Anschauung. So viele fremde Betrachtungen verwertet werden: es ist doch alles mit den eigenen Augen des echten Forschers neu gesehen. Und die Tugend des vorhin erwähnten Fehlers ist: wo Jaspers Ja sagt, wo er liebt, wo er Substanz sieht, da entstehen prachtvolle Charakteristiken, wie die der »Selbstgestaltung«, der »plastischen Natur«, oder in dem Abschnitt »Liebe und Verstehen«. — Auch der Philosoph kann aus dem Buche lernen. Mittelbar: es ist eine Fundgrube für eine kommende Philosophie der Weltanschauungen. Unmittelbar: das Buch enthält die Mahnung, substantiell zu sein. Diese Mahnung kann nicht in Jaspers' Sinne die Idee der Philosophie treffen, wohl aber ihre empirische Situation. Das Stadium der statischen Trennungen hat uns eine hochentwickelte Begriffskultur gebracht. Dies ist die unerläßliche Vorstufe gewesen für eine neue, ideenhafte Philosophie, die wir ersehnen. Wenn der Wille zur Philosophie Wille ist, das Existentiale selbst philosophisch auszusprechen, dann ist das philosophische Erkennen wahre Lebendigkeit, dann entsteht eine Philosophie, die auch den betrachtenden Psychologen zwingt, über das Wesen der ratio anders zu denken als Jaspers.

Arthur Stein.